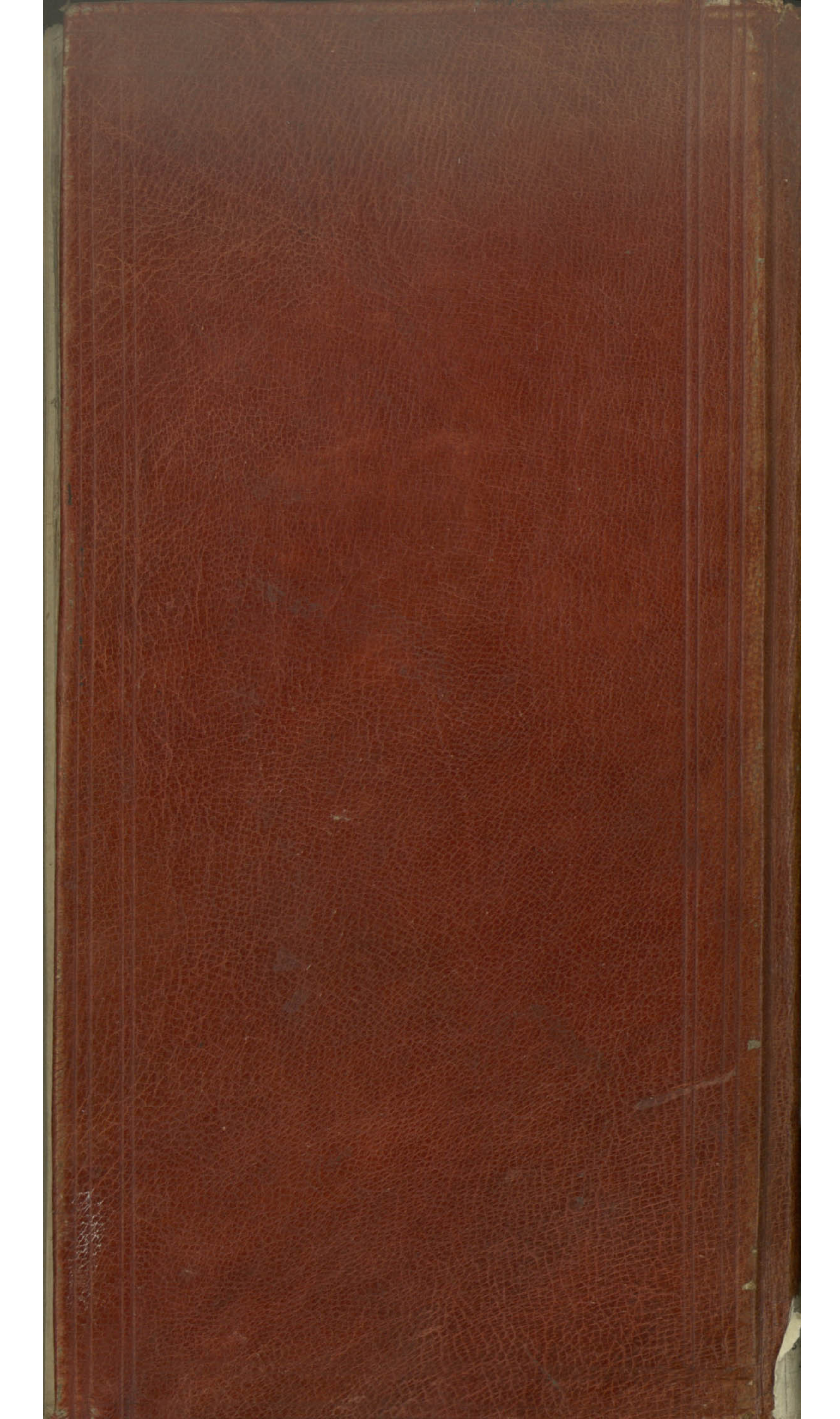
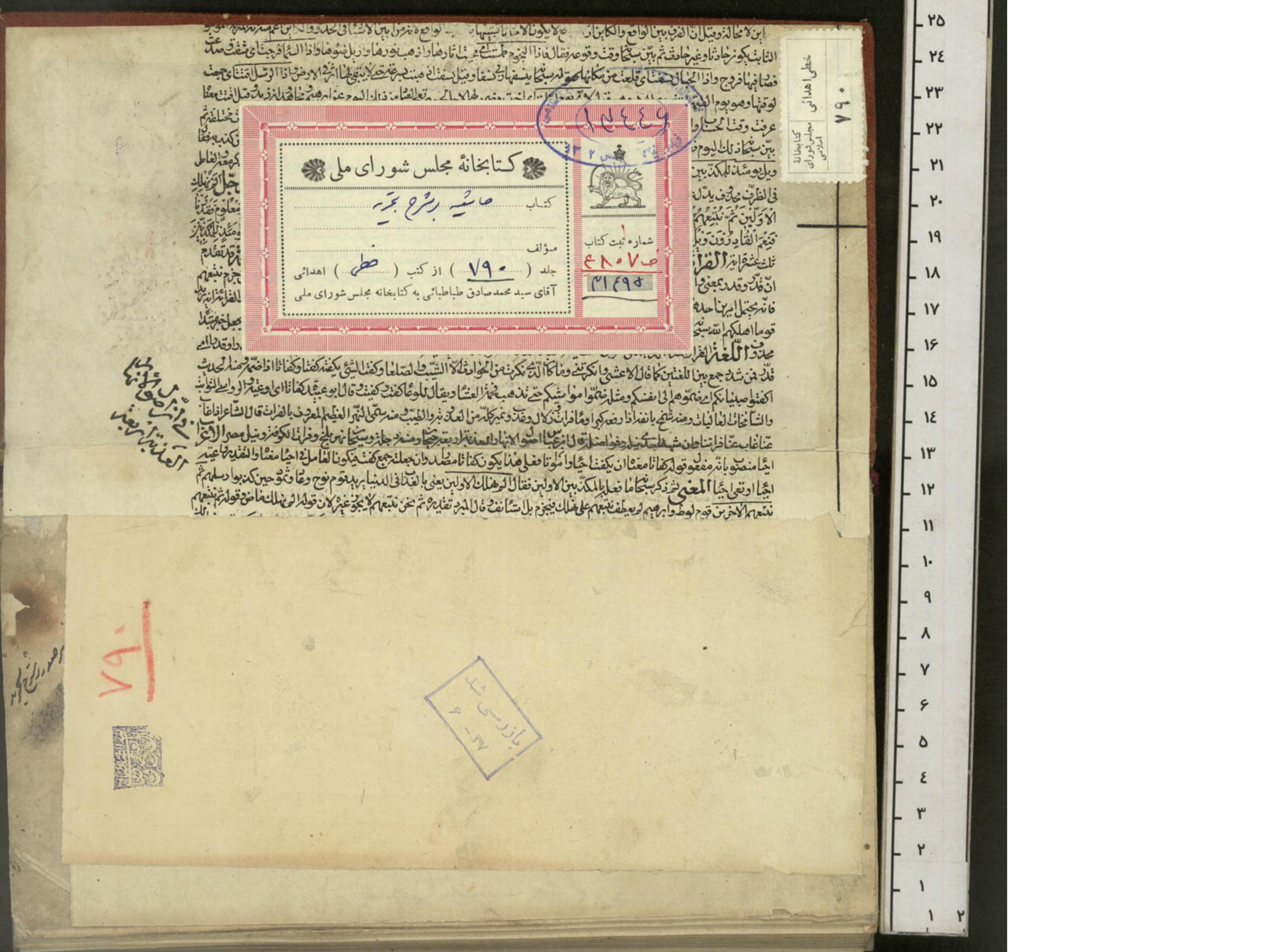


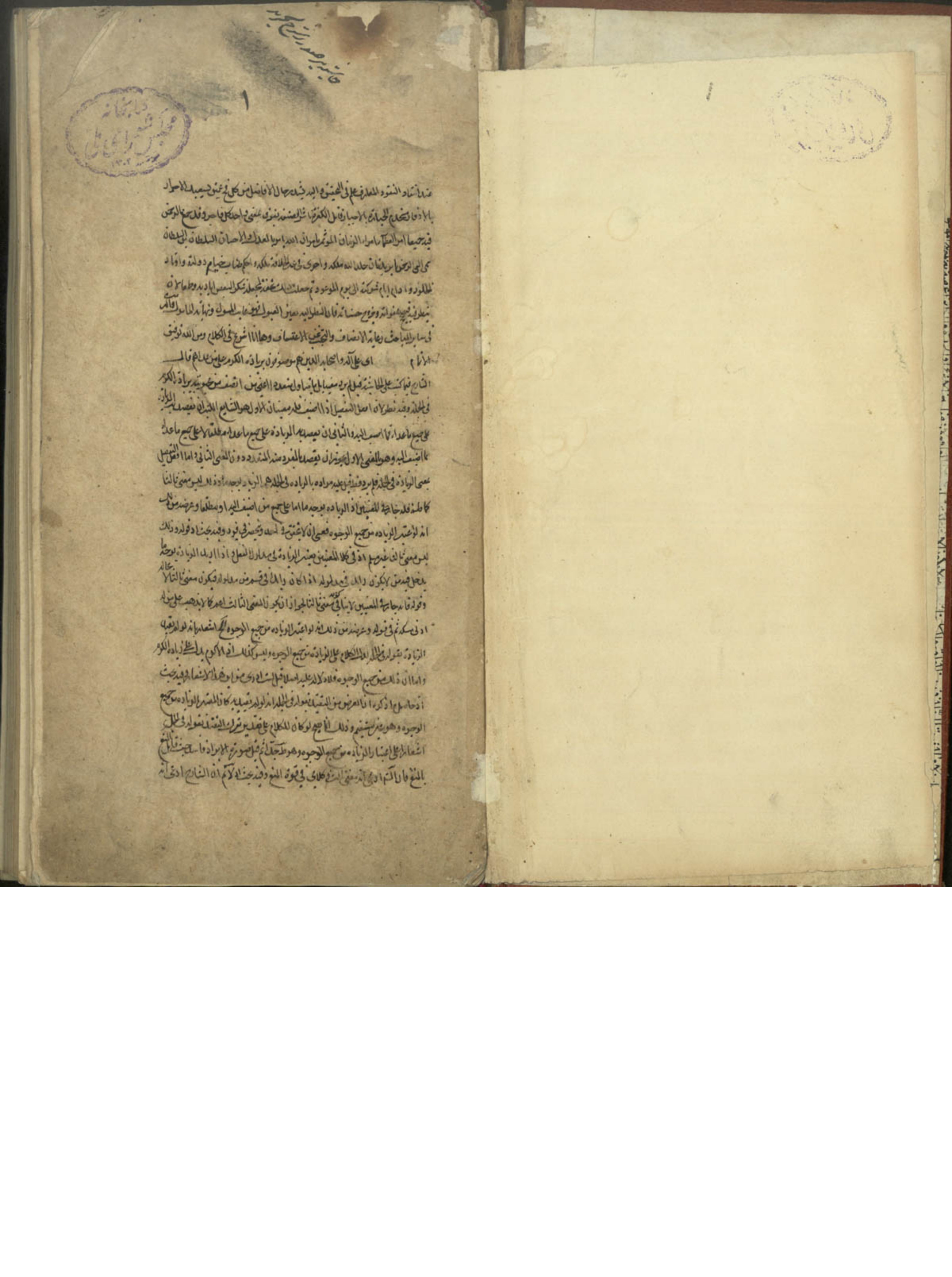


کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه بر شرح تجرید
مؤلف
جلد (۷۹۰) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۴۸۰۷
۳۱۴۹۵
۱۲۴۴۶
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۷۹۰
بازرسی شد



کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه بر شرح تجرید
مؤلف
جلد (۷۹۰) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۴۸۰۷
۳۱۴۹۵
۱۸۴۴۶
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۷۹۰
بازرسی شد





۱

عندنا انقاد النقود المعارف على التحقيق والتدقيق رجال الافاضل من كل فج عميق سيما الاحرار
بالاذعان بخدمة الجناب الاشبار فائل الكرم [illegible] العشيرة منبع المعنى واحكل فاضر وقد جمع الوجهين
فيه جميعا امير العظام [illegible] امراء الزمان المؤتمر باوامر الله الاسوة العدل والاحسان السلطان ابن السلطان
[illegible] خان خلد الله ملكه واجرى في بحر الخلافة ملكه واحكم اطناب خيام دولته واوتاد
الخلود وادام ايام شوكته الى يوم الموعود ثم جعلت [illegible] تحفة لمجلسه شكر النعمس اياديه وعطاياه
منطويا فيه فوائد ونوع حسنا نه فان نظر اليه بعين القبول فهو غاية المسؤل ونهاية المامول والتزم
في سائر المباحث رعاية الانصاف والتجنب عن الاعتساف وها انا اشرع في الكلام ومن الله توفيق
الاتمام اى على آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم قال
الشارح فيما كتب على الحاشية فلم يرد معنى ابل ما ثبت ولا ثبت دونه العرض من اتصف من موصوف بزيادة الكرم
في الجملة وقد نظر الى اصل التفضيل اذا اصنف فله معنيان الاول هو الشائع المتبادر ان يتصف بالزيادة
على جميع ما عداه فيما اتصف به والثاني ان يتصف بالزيادة على جميع ما عداه مطلقا لا على جميع ما عداه
ما اتصف به وهو المعنى الاول يجوز ان يتصف بالمفرد منه المتعدد دون المعنى الثاني واما اصل التفضيل
بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد فطابق عليه مراده بالزيادة في الجملة الزيادة بوجه اذ لا يصح معنى ثالثا
كاملة فلذا جازة للمعنيين اذ الزيادة بوجه ما اما على جميع من اتصف به او مطلقا وغرضه من ذلك
انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه فمعنى ان لا يتحقق في احد ويحصر في فرد وقد بحثنا في قوله وذلك
ليس معنى ثالث غير جميع اذ في كلا المعنيين يعتبر الزيادة في معلول التفضيل اذا اريد الزيادة بوجه ما
يحصل فيه ما لا يكون زائد فيه لقوله اذا كان زائدا في قسم من معلوله فيكون معنى ثالثا
وقوله فائدة جارية في المعنيين لا ينافي كونه معنى ثالثا جواز ان يكون المعنى الثالث اعم كما لا يذهب على من له
ادنى مسكة ثم في قوله وغرضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه الخ اشعار بانه لو لم يعتبر
الزيادة بقوله في الجملة لدل الكلام على الزيادة من جميع الوجوه وليس كذلك اذ الاكرم يدل على زيادة الكرم
واما ان ذلك من جميع الوجوه فلا دلالة عليه اصلا قال الشارح في مواضع هذا الاشعار وقد بحث
اذ حاصل ما ذكره ان الغرض من التقييد بقوله في الجملة انه لو لم يقيد به كان المعتبر الزيادة من جميع
الوجوه وهو غير مستقيم وذلك لا يصح لو كان للكلام على تقدير ترك التقييد بقوله في الجملة
اشعار على اعتبار الزيادة من جميع الوجوه وهو ظاهر ثم قيل صورة الايراد فاسد بحث فال المنع
بالمنع قال الكرم ادعى انه معنى الزيادة كلامي في قوة المنع وقد بحثناه لا تم ان الشارح ادعى انه

معنى الثالث الظاهر ان العلامة ادعى ان الاكثر بمعنى الزيادة في الكل في الجملة واكثر منه ذلك مستدلا
بانه معنى ثالث للصيغة ولم يرد الصيغة بهذا المعنى فيكون كلام الشريف في قوة المنع وكلام صاحب
النيل استدلالا ثم قيل ان الصالح النعيم في الزيادة المعتبرة في مفهوم الصيغة والمعنيان الناشئان
عن الاضافة باقيان على حالهما فليس في ذلك اثبات معنى ثالث بل هو مفهوم حقيقي للصيغة مع قطع النظر
عن الاضافة ولا اثبات معنى آخر للصيغة كما توهم بعض المعاصرين اذ لا شك ان المشترك في معنى
الصيغة الزيادة باي وجه كان ولذلك صح ان يقال زيد اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه في الفلاحة
وفيه بحث اذ لا نم ان ليس اذن اثبات معنى ثالث كيف وقد وصفت الصيغة للموصوف بالزيادة
على غيره في معنى الفعل كما ان الضارب يدل على الموصوف بالضرب لا على الموصوف بضرب منه كذلك الاضرب
يدل على الموصوف بزيادة الضرب لا على الموصوف بزيادة فيه اذ العام لا يدل على الخاص اصلا و
من البين ان اصل الشيء لا يعتبر معنى الفعل زائدا على الآخر الا اذا كان له من هذا المعنى
شيء بالآخر منه وزيادة فلا بد فيه من ان يكون زائدا في جميع معناه ولا يكون زائدا في معناه
فاذا لم في الزيادة المعتبرة في مفهومها بحيث يدخل فيه دالا كان ذلك معنى ثالثا ولا يلزم ان يكون
اختلاف المعنى ناشئا عن الاضافة كما لا يخفى هذا هو معنى الصيغة على ما توهم بعضهم قيل اذا كان
معنى الفعل ما ذكره لزم من اطباق اهل السنة على افضلية ابي بكر على علي عليه السلام ان جميع الفضائل
التي لعلي حاصلة لابي بكر وفيه اشكال اذ رآه خلاف ما قدر علي وفيه بحث اذ لا يلزم من ذلك ان يكون كل
فضيلة من فضائل علي حاصلا لابي بكر حتى يلزم الا ذراه خلاف ما قدر علي عليه السلام لجواز ان يكون
كثير من فضائل علي اكثر يكون لابي بكر فضيلة واحدة تفوق سائر تلك الفضائل لكثرة الثواب
عند الله ورضوان من الله اكبر على ما ذهب اليه اهل السنة ولئن سلم ان يكون معناه الزيادة في تمام
من معنى الفعل وان لم نقل بهذا المعنى فاما ان يريد الاثم مطلقا اي معنى اي معنى كان ولا صحا في
الزيادة فيه لا بد ان يكون له من اقسام المعنى شيء لما يكون فائضا مع زيادة فلا بد فيه من يكون
زائدا في احد اقسام المعنى فيه دون اقسامه مطلقا وحكمه حكم ما ذكره وان اريد به الزيادة في تمام
معنى كالتقدم كان الاعلم بمعنى الافصح وليس محل الكلام فيه ولا نم ان قولك زيد اعلم من عمرو
في الطب يدل على الزيادة في العلم مطلقا لوجود الزيادة في العلم الخاص الذي هو الطب
فهو نظير قولك زيد اطب من عمرو وذلك ظاهر فيقال اخذ التزيد في الاعلم في الطب ولكن
وان كان استعماله زائدا وهذا التاويل جاري في جميع الصور كما اذا اعلم اذ زيد الاصل في بعض

العلوم من عمرو دون العلم خصوصا وعمرو افضل في بعض آخر كذلك وفيه بحث اذ لو اراد
ان بين العبارتين فرقا فهو غير مفيد فان اراد ان بينهما وصفا فرق فهو ممنوع حيث
يكون المقصود بكل منهما هو التفضيل في الطب ولا نم ان ذلك لا يجري في الصورة و
المذكورة غاية الامر انه لم يوضع لفظ مفرد دال على الزيادة في بعض العلوم لا على التعيين
ولذلك لا يعبر عنه بلفظ مفرد حتى لو وضع بازائه لفظ مفرد كما وضع بازاء الزيادة في الفقه
افقه يصح اطلاقه عليه بلا ريبة ولا يلزم من عدم وضع لفظ مفرد بازاء معنى عدم قصد
هذا المعنى كما لا يخفى ثم قيل المراد بالزيادة في الجملة الزيادة بوجه ما وذلك ليس معنى ثالثا
للمعنيين الحاصلين من الاضافة كيف وهو جار في المعنيين ذلك في صيغة التفضيل وان لم
يستعمل بالاضافة كما اذا استعمل بمن او باللام وغرضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه
بمعنى ان لا يجوز في احد ويحصر في فرد وكيف يتوهم من له ادنى مسكة ان بيان معنى التفضيل
مع قطع النظر عن الاضافة معنى ثالث للمعنيين الحاصلين من الاضافة فسقط ما اورد عليه من ان
قوله وذلك ليس معنى ثالثا غير تم اذ في كلا المعنيين تعتبر الزيادة في مدلول الفعل واذا اريد الزيادة
بوجه ما يدخل فيه من لا يكون زائدا في مدلوله وان كان زائدا في قسم منه فيكون معنى ثالثا مجازا
وذلك ظاهر فقد بين ان ذلك تحقيق لمعنى الصيغة باي طريق استعمل ولو كان معنى آخر لكان معنى
ثانيا للصيغة لا معنى ثالثا للصيغة لا معنى ثالثا للاضافة وفيه بحث اذ سقوطه بذلك غير
فان الوجه حمل المضاف على معنى مخالف لمعنييه وهذا القدر يكفي في كونه معنى ثالثا للمضاف كيف
وقد صرح المعترض بان المخالفة لا يلزم ان يكون ناشئة عن الاضافة ولم يدع الشريف ان المخالف يجب
ان يكون ناشئة عنها ولان هذا المعنى معنى ثالث للاضافة كما لا يخفى على من له ادنى معرفة
باساليب الكلام ثم قيل ما توهمه المعترض من ان معنى الصيغة الزيادة في اصل الفعل لا في قسم منه
ساقط لانه كان العالم من ثبت له العلم في الجملة فالاعلم من كان زائدا في العلم في الجملة سواء كان
زائدا في مطلق العلم او في فرد منه فان زيادته في الشيء زيادة في اه يكون على الوجه الاول او
على الوجه الثاني وقد نص النحاة على ان مقام الفعل منها والنكرة انما يدل على الفرد المنتشر ويدل
على ما ذكرنا صحة التقييد بقسم خاص كما يقال زيد اعلم من عمرو في الطب وعمرو اعلم منه في الفلاحة و
لو كان معناه الزيادة في مطلق العلم لم يصح التقييد اذ كان قولك زيد اعلم من عمرو مستلزما لان
لا يكون عمرو اعلم منه في شيء من العلوم فلا يصح تفضيل عمرو عليه في علم الفلاحة وان كان نصف

الاعم المطلق مع صدق الاعلم للمقيد التزام لصدق المقيد بدون صدق المطلق وفيه بحث
اما اولا فلانه ان اراد بقوله بهذا الفعل مفاد النكرة التي لا تنوين فيها فلا نسلم
ستبد لان مفاد النكرة بلا تنوين هو الصيغة لا الفرد وانما مفاد الفرد من النكرة اذا
كانت مع التنوين كما حقق في موضعه وان اراد ان مفاده مفاد النكرة والتنوين
معا فذلك مسلم لكن من البين انه ليس كذلك ولا يلزم ذلك لانه في حين باعتبار الكلام
فقوله والنكرة انما تدل على الفرد المنتشر قلنا ان اراد النكرة بغير التنوين وان اراد
النكرة مع التنوين فلكن لا نسلم ان مفاد الفعل كذلك واما ثانيا فلان ستعرف ما ذكره للتعريض
بذلك لغيره وقياس اسم التفضيل على اسم الفاعل غير مستقيم فانهم عرفوا اسم الفاعل وعرفوه
بما اشتق من فعل لمن قام به هذا الفعل ويكفي في قيام الفعل المبني على فرد منه فكلما قام به فرد
منه يدخل في تعريف اسم الفاعل وعرفوا اسم التفضيل بما اشتق من فعل لموصوف بالزيادة
على غيره فيه والزائد على غيره في فرد من مدلول الفعل لا يلزم ان يكون زائدا في مدلوله
لجواز ان يكون زائدا عليه او ناقصا عنه او مساويا له فان كان زائدا عليه يدخل في تعريف
اسم التفضيل والا فلا والتباس ذلك على الاديب قريب وقوله لو كان مفاد الزيادة في
مطلق العلم لم يصح التشنيع اشتمالا بغاية الركاكة اذ لا منافاة بين كونه زائدا عليه في العلم
المطلق على عمرو وبين كون عمرو زائدا عليه في علم خاص وقوله والكل صدق الاعم المطلق مع
صدق الاعم المقيد التزام لصدق المقيد بدون المطلق غير مسلم لان معنى الاعم في التفسير الزائد
في العلم المخصوص وهما ليسا شيئا واحدا فالعلم والعلم المخصوص مقيد ومطلق لا الزيادة
فيهما حتى لو تحقق الزيادة في العلم الخاص دون العلم المطلق لزم صدق المقيد بدون المطلق ثم الاختلاف
المسلمون في افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر افضلهم واثبتوا ذلك
بوجوه مذكورة في كتبهم وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا الخلاف في
الافضل على غيره منهم وذهب الشيعة الى ان عليا عليه السلام افضلهم واثبتوا ذلك بما لهم من الدليل
وبنوا على اثبات ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على احد من الصحابة
غيره واشتهر هذا الخلاف بينهما وفي كل من الطائفتين علماء كبار عارفون باللغة حق المعرفة فلو كان
معنى الصيغة ما ذكره هذا القائل يصح ان يكون كل واحد منهما افضل من الآخر ولم يبق هذا
الخلاف والنزاع وكيف يجوز ان يكون معناها ذلك ولم يتنبه له احد من هذه الجماعة

الكثيرة ونفي الخلاف والنزاع المذكور بين الطائفتين قريب مما ذكرناه وايضا لو كان
معناها ذلك لما ساغ ان يسأل اي ابنيك اعلم من الآخر يصح ان يجاب بكليهما والعارف باللسان لا يشك
في عدم جواز هذا الجواب فتبين ان معناها ليس على ما ظنه واصراره على ذلك ادل دليل
على انه قليل الزيادة والمعتبر في مفهوم افعل هو الزيادة في مدلول الفعل كما اعترف به ومدلول
الفعل هو الفرد المنتشر فاذا تحقق الزيادة في فرد منه فقد تحقق الزيادة في مدلول الفعل فالتباس
ذلك على الاديب الاريب غريب واقرب منه اشتمال الخلاف المشهور بين العلماء في افضلية ابي
بكر وعلي عليه السلام فانهم انما اختلفوا في الافضلية من حيث الثواب كما هو الشائع في كتب العقائد
لا في الافضلية بالمعنى الذي توهم اذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان علي عليه السلام في كثير من
الفضائل على غيره وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان مدلول الفعل هو الفرد المنتشر ضرورة ان معنى
العلم هو الادراك لا فرد منه ومعنى القعود هو الجلوس لا فرد منه بل صرحوا بان الفعل الفرد لا يقصد
منه للصادر الحادث كما هو المشهور في مثل رحمى والرجعى ومنشأ الاشتباه عدم التمييز بين النكرة و
المحلى بهما التنوين والنكرة العين المحلى بها ذلك كما اشرنا اليه آنفا ولذا صار النحو فيه دليل هذا
الدعوى بقوله والتباس ذلك على الاديب الاريب قريب واما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون
معنى الفعل هو الفرد المنتشر فاحد الشخصين انما يكون زائدا على الآخر في الفرد المنتشر اذا كان
له من افراد الفعل ما هو موازيها يكون للآخر مع زيادة ولا يمكن ان يكون كل منهما زائدا على الآخر
فيه كما حسبه هذا القائل لان زيادة احدهما على الاخر في الفرد المنتشر مستلزم لنقصان الآخر عنه
فيه فلا يكون الاخر زائدا عليه فيه نعم يمكن زيادة احدهما في فرد معين هو علم خصوص على الآخر
وزيادة الآخر عليه في فرد آخر هو علم آخر واين هذا من ذلك والتباس ذلك على الاريب واما ثالثا
فلانا لا نسلم ان الخلاف بينهم في الافضلية من حيث الثواب وكذا الشيعة لكنهما يمنعانه اذ لو كان
كذلك لما منع اهل السنة اطلاق الافضل على علي عليه السلام بمعنى انه ينبغي اطلاق الافضل من حيث
الثواب عليه وكذا الشيعة لكنهما يمنعان اطلاق الافضل لا اشتغالا بالافضلية بان يكون
موجبا للثواب كالشجاعة والنسب من الرسول لكنهم يستدلون به في الخلاف في الافضلية مطلقا
غاية الامر ان الشيعة لما استدلوا بان عليا عليه السلام اعلم وابعد واقرب من الرسول اجاب
اهل السنة بان ابا بكر اكثر ثوابا وهو فضيلة تفوق جميع ما ذكروا فالافضل بمعناه والزيادة
في الثواب لا ان له معنيين كما حسبه هذا القائل حلمنا ان معنى الافضل اكثر ثوابا لا الكل لا يجوز

ان يكون كل منهما اكثر ثوابا من وجه على تقدير ان يكون معنى الصيغة الزيادة في قسم من مدلول
النفل مثلا اذ اكان احدهما نبي الكوثر والآخر الطبقة العليا من الجنة صح ان كلا منهما افضل من الآخر
فلما اذا اشعر الملاق الافضل بهذا المعنى اما قوله وبما ذكرنا على ذكرنا صحة التقييد بقسم خاص فان
اراد بالتقييد بقسم خاص ان يكون التفضيل بحسب هذا القسم فلا يقتضي ان يكون الاعم من الطب بمعنى
الاطب حيث يكون التفضيل في الطبابة الى العلم المطلق ولا يعرف بانه هو العبارة اذ اكان المعنى فلك
ولا يلزم من صدق ذلك صدق التفضيل في العلم الخاص الا بجواز ان يكون زيد اطب من عمرو ويكون
عمرو اعلم منه ولانسلم ان الاعم من الطب بهذا المعنى مطلق ومقيد ضرورة انه اخص بمعنى الاطب وان اراد
به التفضيل بحسب العلم العام وان الزيادة في الطب فلا يصدق ذلك الا اذا كان لو يخص العلم ما يكون
سواه بالنوع وطب زائد على ما له فيصدق حينئذ انه اعلم منه كما يصدق عليه انه اعلم منه في الطب
ولا يلزم صدق المقيد بدون المطلق ثم قيل اذا سأل السائل اي و لديك اعلم امكن ان يجاب
بان كلا منهما اعلم من الآخر من وجه ولا يكون ذلك العارف باللسان وانه لم يكن الجواب بكليهما ما لو سأل
لانه يوهم ان المراد ترجيحهما على ما الذي وفيه بحث اذ الجواب الاول في الجملة كل منهما على آخر كما في قولك
بعض احدهما اعلم من الآخر كما حسبه لا اذا علم من وجه لا نسلم الاعلمية مطلقا ولو قال السائل ايهما و لديك
اعلم من الآخر لا يستقيم الجواب بكليهما مع انتفاء التوهم المذكور كما لا يخفى وقيل نحن ادعى في الترديد
ان المراد بالتقييد العلم الخاص التفضيل بحسب هذا الخاص ولا يقتضي ذلك ان يكون اعلم الى الطب بمعنى
الاطب في التفاوت بينهما في المعنى لا يكون الا من يكون التفاوت بين الانسان والحيوان الناطق بحسب المعنى و
فيه بحث اذ من البين انه لو كان التفضيل في الاعلم الى الطب بحسب الطبابة يكون معناه معنى الاطب
حالة و اما لفظ الانسان معنى لغوي كل الانفصال فيه نعم ان يصح بدون تفصيل الحيوان الناطق
ونحو فصل عند المطعون الى الحيوان الناطق بحسب المعنى وفيه بحث اذ من البين انه لو كان التفضيل في
الاعلم الى الطب بحسب الطبابة يكون معناه معنى الاطب لا لحالة و اما لفظ الانسان فمثل على ما صرح به
في الشفاء و على الاول لفظ الانسان و لفظ الحيوان الناطق متباينان و على الثاني معناهما
واحد وقد وقع في بعض الفضلاء في الجواب وقال اذا كان المفضل شخصا واحدا كان قيل يا الاكرم
احبائه دل الكلام على زيادة كرمه على جميع ما عداه من محبوبيه واذا كان اشخاصا كان قيل آله
الذين هم اكرم احبائه دل الكلام على زيادة من افراد آله لا على جميع من عداهم من محبوبيه بل على جميع
من عدا آله من محبوبيه وهو بعض من عداه من محبوبيه فينتفي الزيادة بقوله في الجملة لا لدلالة على ان

ان التفضيل حينئذ ليس بالنسبة الى الجميع من عدى المفضل بل اضيف اليه بل متباينا الى بعضه حينئذ حاصل كلامه وهو
مبني على ان يكون التفضيل في قوله آله الذين هم اكرم احبائه هو كل واحد من افراد آله وهو غير متعين بل يتعين
اذ في هذا القسم قد اشترط ان يكون المفضل من جملة ما اضيف اليه فيلزم تفضيل كل واحد من آله على من عداه من احبابه
وذلك مستلزم لتفضيل المفضول على الفاضل هنا فالظاهر ان المفضل في المثال المذكور هو مجموع آله مع قطع النظر عن
ان حال كل فرد من افراد آله ماذا كما يقال قريش افضل العرب و نظير ذلك قوله صلى الله عليه و آله وسلم الناس
معادن كمعادن الذهب والفضة خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام فيكون صنف آله مفضلا على جميع
من سواهم من محبوبيه بلا قصد الى تفضيل كل واحد من الافراد الآ اختيار يكون التفضيل على بعض من عدا المفضل
ما اضيف اليه و اختار في ان الحكم بتفضيل صنف على صنف لا يلزم الحكم بتفضيل كل واحد من افراد الاول
على الثاني في قبل الطوائف خلافا لما ذكره فانه المتبادر من قولك قريش افضل العرب ان كل واحد منهم افضل من غيرهم
من حيث انه من قريش و لذلك لا غيرهم كل واحد من آحادهم ولو كان معناه ما ذكره لم يكن كذلك وكذا
قوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن الخ فانه ورد عليه السلام في شأن عكرمة ابن ابي جهل حين اسلم
وصار من كبار الصحابة فاراد صلى الله عليه وسلم دفع الطعن عنه ومن حيث الشرف ولو كان المراد
ما ذكره لم يكن فيه مدح له ولا دفع طعن فان كون الجماعة من حيث المجموع افضل من غيرهم لا يقتضي
افضلية واحد واحد كما اعترف به وكذا قولهم الصحابة افضل من التابعين معناه ان كل واحد
منهم افضل من غيرهم من حيث كونه صحابيا لا تشك في صحة هذا المعنى الا في جواز ان يغير عنه
بهذا اللفظ وفيه بحث اما اولا فلان كون التخص من قريش وان كان فضيلة لم يكن بعيدا فضيلته
بنوع جميع الفضائل حتى يصح تفضيله بهذه الفضيلة على جميع من عداه فانا نعلم قطعا ان الصحابي
العالم المتقي من الانصار افضل من كافر جاهل فاسق من القرشي فلم يكن هذا الكافر من القرشي
افضل منه واما ثانيا فلان قوله لو كان معناه ما ذكره لم يكن كذلك غير مراد التفضيل كما
جرى بين جري بين الاشخاص كذلك جرى بين الاصناف من حيث انها اصناف ولما كان الغرض
من الكلام نفاة الصنف اعتبر فيه الفضيلة الصنفية وصنف القرشي افضل من سائر اصناف
الناس فلذلك حكم بعدم كفاءة غير هذا الصنف له واما ثالثا فلان قوله ولو كان المراد ما ذكره
لم يكن فيه مدح له اذ الشخص لا يمدح بصفات نفسه كذلك يمدح بصفات الصنف فيقال فلان حسيب
نسيب وكلاهما نسابان واما قولهم لا نشك في صحة هذا المعنى الا في جواز ان يعبر عنه
بهذا اللفظ ثم لكن لا يصدق هذا المعنى في سائر الاشياء الحمل على تفضيل الصنف من حيث انه

منه للصيغة بالعلم وليرادة حكموا بان قولهم الرجل خير من المراة لا يدل على ان كل واحد من افراد الرجل خير بل يدل على ان
هذا القسم خير من ذلك القسم ثم قيل لا يلزم كونه من قريش افضل ان يكون افضل من لم يكن من قريش من كل الحيثيات وان
كان لغيره فضائل اخرى وكون الصحابي العالم التقي من الانصار افضل من الكافر الجاهل الفاسق من قريش من حيث التقوى
والعلم والثواب لا ينافي كون الكافر القرشي افضل من حيث النسب وما ذكره مبني على ان معنى الصيغة هو الزيادة
من جميع الوجوه وهو مصادرة على المطلوب وفيه بحث اذ غاية ما ذكرتم ان الشخص القرشي افضل من غير
القرشي من حيث النسب ولا يلزم من ذلك ان يكون افضل من غيره اذ الزيادة في الفضل الخاص لا تستلزم الزيادة
في الفضل لان معنى الصيغة والاستدلال على ان الافضل مطلق والافضل من وجه متغايران لا محالة فتبادر الاشتباه
نشاء من عدم التمييز بين الفضل والفضل المخصوص وبين الزيادة في الفضل والزيادة في الفضل المخصوص فان الاول مطلق
مقيد دون الاخير ومن ثم جاز ان يكون من هو افضل من حيث النسب فيما لم يكن افضل لكان متفضلا او مساويا
في الفضيلة واذا لم تكن الافضلية من حيث النسب مستلزمة للافضلية لم يستلزم افضلية كل شخص من قريش على غير القرشي ولا
ينفع حمل الافضلية في قوله صلى الله عليه وآله وسلم قريش افضل العرب على افضلية كل شخص وما ذكره من ان ما ذكره المحشي
مبني على ان معنى الصيغة هو الزيادة من حيث الوجوه غير مطابق للواقع فان ما ذكره هو ان معنى الصيغة هو الزيادة
في معنى المبني كما نص عليه جمهور النحاة ومن جاز ان يكون لواحد فضائل كثيرة ولآخر فضيلة واحدة يزيد على جميع فضائله
فلا يصدق انه افضل من زيد وان كان له فضيلة واحدة   لما كان المطلوب الاعلى فان تلك الاعتناء
في الجميع مسائل كل علم مقصود في ذلك العلم لا وجه لكون بعضه مقصدا اقصى منه قلت بصورة لا بان يكون لبعض
مسائله مزيد اختصاص بالغاية المطلوبة من العلم كان يكون الغاية المطلوبة من شرف سائر اقسام مسائله ويكون
اقسام بعض المسائل اكثر فائدة من اقسام بعض آخر منها او بتصور بوجه آخر قيل كان الشرف العلم اما بشرف
موضوعه او لجلالة غايته او لوثاقة برهانه كذلك يحتمل ان مسائل العلم الواحد بعضها على بعض ذلك التقسيم على نحو لم يرد في
دربه فلا حاجة الى ما قيل بصورة لا بان يكون لبعض مسائل العلوم مزيد اختصاص فيه بحث اذ حمل ذلك الايراد على
المحشي بعد ماذكر الحاشية بقوله وبتصوير لكل وجه آخر ايضا من الامر قريبا الذي ضربه المحشي غريب على ان هذا
الايراد يعود عليه بان يقال ايضا جاز ان يكون لبعض مسائل العلم مزيد اختصاص بالغاية المطلوبة فيكون مقصدا اقصى
من العلم المذكور فلا حاجة الى ما قيل كان شرف العلم اما بشرف موضوعه او بجلالة غايته الى آخر ما ذكره
هو البحث عن احوال المبداء والمعاد اراد بالمبداء مبداء كل ما يوجد او يوجد او اوله ومنتهاه وآخره ولا ان
المراد ليس المعنى المحصور في البارية تعالى من حيث انه موجد كل ما يوجد على ما هو مذهب المحققين من الحكماء والمتكلمين كذلك المعتبر
المعنى المذكور محصور فيه من حيث انه غاية لا يجاد كل موجود اذ هو فعيل لذاته لا الغرض كما بين في موضعه فهو المبداء والمعاد

مقتضى الحكمة متحققا فيكون المعاد الروحاني مسكوتا عنه ولم يثبت انه كره اصلا لا يقال يحمل العبارة على ان الحكمة تقتضي
البعث الروحاني كما لا يخفي ايضا معلق البعث فاذا تحقق المطلق في ضمن هذا القسم فقد تحقق مقتضى الحكمة ولا يلزم
تحققه في ضمن القسم الآخر ثم ما ذكره من انه لو قال الكتب احوال المعاد لكان اظهر انما يظهر اذا علم ان ما لا يشتمل
الشرع من جميع احوال المعاد الجسماني والروحاني اكثر مما يشتمل به وهو غير ظاهر فلو قال كما ذكره لم يكن ظاهر الفساد
ان يكون اظهر بل في حيز المنع واما ثانيا فلان الحصر المستفاد من قولنا فانه المقصد الخاص بعلم الكلام انما هو بالنسبة
الى المعاد الروحاني لانه لو فرض كونه من مسائل الكلام لم يكن مسئلة خاصة بل الغايات بل من مسائل المشتركة بين
العلمين فقط قوله واما ثانيا الخ وفيه بحث اذ يكفي شاهدا على ان المبحوث عنه في كتاب الحكمة المعاد الجسماني هو ان الحكم
الحكمة تقتضي وجوب البعث فان اراد بالبعث هنا الجسماني كما اعترف به واما ان ذكر هذه المسئلة من مسائل المعاد
في مقصده ليس بواسطة كونها من مسائل هذا المقصد بل على سبيل الاستطراد قياسا على ذكر مسئلة من غير هذا المقصد
فيه لما لا يتوالى من يتحرى ان يقضي اليه واما منع كون عبارة الشرح مصرحة بما هو مذكور فيه صريحا مستدلا بان الشارح
ذكره من عند نفسه لخارج عن قانون التوجيه لان ما ذكره الشارح في الشرح من عند نفسه من عبارة الشرح ايضا واما
قوله ثم ما ذكره من انه لو قال الكتب احوال المعاد كان اظهر انما يظهر اذا علم ان احوال المعاد الجسماني اكثر من احوال
المعاد الروحاني ففيه التباس اذ ان عبارته المذكورة على ما ذكره المحشي على ان يكون ما لا يشتمل به الشرع من
احوال المعاد اكثر مما لا يشتمل به منها ونقطع على المعارضة الا على ان يكون احوال المعاد الجسماني اكثر من احوال المعاد
الروحاني كما … ذلك لو قال كان الحصر المستفاد من قوله فان المقصد الخاص بعلم الكلام بالنسبة الى
المعاد الروحاني لدل الكلام على ان المعاد الروحاني من مسائل علم الكلام وليس خاصا به وقوله فانه فرض من
مسائل الكلام بل … انه ليس من مسائل الكلام وهل … ثم ما ادعاه من ان المعاد الجسماني مقصد خاص بعلم
الكلام غير مسلم اذ الشيخ صرح في الشفاء بان الشرع … جسماني وقال ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم … الروحاني
ايضا والروحاني … بوجه … ذكر هذا المقام
في المعارف الالهية قيل اراد بالمعارف الالهية ما لا يعرف الا … وفيه بحث اذ لا تدرى ان معنى قولهم اسماء الله تعالى
توقيفية هو ما ذكره ايضا من ان الاطلاق لاسم على الله تعالى موقوف على اذن الشارع لا اذن ان يطلق عليه
كالرحمن يجوز ان يطلق عليه وما لم ياذن ان يطلق عليه كواجب الوجود لا يجوز ان يطلق عليه احتياج الى
باب المعرفة الاحوال المشتركة ان اراد ان الاحوال المشتركة بين كل واحد واحد من الثلثة او الاثنين
كما هو الظاهر … كالوجود والعلم والقدرة … مشتركة بين الواجب والجوهر
مع انها ليست من الامور العامة لانها ليست مشتركة بين الواحد واحد من افراد الجوهر لكون العقلية مشتركة بينها

الوجه بين الثلثة يحتاج الى بيان وان اراد احوال المشتركة بين الثلثة والاثنين في الجملة فيكون ان يدفع
الايراد المذكور بان الغرض بيان حصرها ذكر في الكتب في المقاصد الست اي الغرض ان المسائل
التي ذكرها المص في الكتاب منحصرة في ستة لا في عدد آخر وبيان ذلك الانحصار اقسام في نفس
الامر فيليق بيان ان يذكر في ستة مقاصد لم يبحث فيه عن العلم المشترك بين الواجب والجوهر مثلا
بل بين علم الجوهر في بابه وعلم الواجب في بابه قيل المتعارف في مثل هذا المقام بيان وجه الحصر
بان يقال هذا الكتاب في العلم الفلاني وكل كتاب في ذلك العلم ينبغي ان يرتب على كذا ابوابا او فصلا
اما الصغرى فظ واما الكبرى فلان ما يراد ان يذكر في الكتب العلم من اجزائه وما يتفرع كذا وكذا
كما هو المشهور وعلى ما وجهه به هذا القائل يتحقق تخصيص المباحث المذكورة في الكتاب بالذكر
من غير وجه مناسبة حتى لو لم يذكر الاقسام واحدا من الامور العامة لما تأتي ما ذكره وفيه بحث
لان الغرض هنا بيان وجه الحصر اي حصر الكتاب في الابواب مثلا وبيان ذلك لا يلزم ان يكون بالوجه
الذي ذكره الشارح الوسائل الشيء ونحو هذا القائل لكن غير ما ينبغي بوجه آخر كان يقال المذكور
فيه كذا فينبغي ان يذكر كل بابا كما وقع في شرح التذكرة وغيره ثم لما اقر ولن الغرض بيان
وجه الحصر اي … في ترتيب ان تخصيص المسائل المذكورة هذا من وجه بيان الحصر قيل ان
اريد الامر العام المشترك بين كل واحد واحد من افراد الثلثة او الاثنين يلزم خروج الكثرة فانها
لا توجد في الجوهر المجرد الواحد وخروج العلل المادية والصورية وغيرها وكون الصورية والمادة
مشتركة بهذا الوجه غير بين مع انهم جعلوها من الامور العامة وان اريد المشترك بين افراد الثلثة
او الاثنين في الجملة فيدخل فيه الكم المطلق لانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحلق والعلم والقدرة
والسمع والبصر فانها يوجد في الواجب والجوهر في الكلام عند بعضهم ولحيز في الواجب ان كون
هذه الاشياء من الامور العامة لا يوجب ان يبحث عنها في هذا القسم لان … يتعلق غرض معتد به
بالبحث عنها على وجه العموم البحث عن انواعها فقط وفيه بحث اما في الايراد فلانا لا نسلم ان الكثرة
لا يوجد في الجوهر الواحد المجرد فان الكثرة المبحوث عنها في الامور العامة هي الكثرة المنقسمة الى الكثرة
بالموضوع والكثرة بالمحمول والكثرة بالعدد وغيرها وبعض هذه الاقسام كالكثرة بالمحمول يوجد في الجوهر
المذكور فيكون المقسم موجودا فيه لا محالة ولا نسلم ان العلل المادية والصورية من الامور العامة وان
كانت العلة منها اذ من البين انه لا يلزم ان يكون انواع الامور العامة امورا عامة ولا يرى كونها
موضوعين لبعض المسائل في المقصد الامور العامة لانه لا يجوز ان يجعل نوع موضوع العلم موضوعا

بعض مسائل هذا العلم كذلك يجوز ان يجعل نوع موضوع قسمه موضوعاً لبعض مسائل هذا القسم
ولذلك بحث في مقصد الامور العامة عن انواعها كالوجوبية الذاتي والعقل للمادية والصورية
واما الجواب فلانه لا خفاء في ان الغرض من وضع المقصد الاول من الكتاب معرفة احوال الامور
العامة والامر العام حقيق بان يذكر في المقصد المذكور لذلك ولا يتوقف ذكره فيه على شرط
آخر يتعلق بذكره هناك وكذلك الغرض من وضع المقصد الثاني معرفة احوال الجوهر و
العرض وهذا التقدير كاف في ذكرها هناك وان لم يكن هذا التقدير كافيا لاحتياج كل ذكر
كل مسئلة في باب الى ان يتعلق به غرض سوى ان الغرض من وضع هذا الباب معرفتها ودون
اثبات ذلك خرط القتاد ولست ادري ان اي غرض يتعلق بالوحدة والكثرة وغيرهما من
الامور العامة حتى ذكرت في مقصد الامور العامة ولم يتعلق بالعلم واخواتها حتى لم يذكر فيه بل
لا يخفى ان الكثرة المحمولات الموضوع راجع الى كثرة الموضوع والمحمول المعدد وليس هذا الكثرة في الجوهر
المجرد المعقول بل الكثرة الحقيقية انما هي في المحمول اذ نسبته الى العرض في الجوهر المجرد ولا يكثر في نفسه
بسبب كثرة المحمولات انما يكثر محموله وهو ظاهر ومع ظهوره صرح به بعض افاضل المحققين في رسالة
في العلم والتعلق المعتبر في الامور العامة الاشتراك الحقيقية لا الاشتراك العرضي كما لا يخفى وفيه
بحث اذ هناك امران كثرة بالعدد وكثرة محمولاته التي بالعدد والاولى صفة المحمولات والثانية صفة
موضوعه في قولك الجوهر المجرد كثير محمولاته كما ان حسن صفة الغلام صفة زيد في قولك زيد حسن غلامه
والكثرة المبحوث عنها اعم من القسمين بل من قسميها اليهما والى غيرهما فان اراد ان الكثرة التي يبحث عنها في الموضع
وحصرها في المحمول الحقيقية الكثرة بالعدد فمسلم لكن لا يلزم منه الا ان يكون الكثرة المبحوث عنها هنا اعم
عنه يكونها اعم من الكثرة بالعدد لما عرفت وان اراد به الكثرة الاعم فهو ممنوع [illegible]
لما عرفت من ان لكل من الموضوع والمحمول فرد من الكثرة الاعم المبحوث عنها [illegible] على الجواب [illegible]
يرد على ما فهمه لا على ما هو الجواب اذ ليس فيه [illegible] قد ترك بعض مسائل الباب لاجل [illegible]
[illegible] على انه لا يتوقف ترك غرض عليه [illegible] التارك وفيه بحث فان قوله اذ ليس [illegible]
تقرير بعض مسائل الباب لاجل عدم الاهتمام بشانه في هذا الفن بل ليس هذا في الجواب المذكور
وصرح فيه بانه لم يتعلق غرض بعينه بالبحث عنها وهذا العبارة صريحة في معنى الذي فهمه [illegible]
كما لا يخفى قال بعض الفضلاء لا يتوهم ورود النقض بالعلم والقدرة والارادة وما يشتق
منها على مذهب نفاة الصفات تفسيره ومنهم المصنف اذ لا شمول لها عندهم [illegible]

الصفات ولا شمول لما يشتق منها بحسب الصدق اذ معنى العالم من قام به العلم وما لا يكون له علم زائد
لا يكون عالما بهذا المعنى ولا يطلقون عليه مرادا به هذا المعنى الحقيقي نعم ربما يطلقون عليه العالم بمعنى
من تبين عنده وينكشف له الاشياء وكذا يطلقون القادر والمريد بمعنى المتعلق بالمقدورات والمرادات
ولا يطلقونها مرادا بها المعنى الحقيقي واما على مذهب المثبتين فيدفع بان المراد ترتب الغرض العلمي على
الامور الشاملة ترتبا عليها بان كان المراد بالبحث عن الامور الشاملة البحث عنها من حيث انها شاملة وبحث
لما لا حظ هنا جهة الاختصاص ولم يترتب على هذا الغرض على تلك الصفات وفيه بحث اذ لفظ العالم
مثلا موضوع ازاء معنى بديهي يعلمه العوام والخواص يسمى في كل لغة باسم كان نفي العالم بهذا وكون النفي
عالما بهذا المعنى اعم من ان يكون عالما لمجرد ذاته كالنفس العاقلة بذاتها او لحصول صورة العلوم فيه
او باضافة بينها الا يرى ان الوجود المعنى البديهي مشترك بين الواجب والممكن مع انه في الممكن عارض
للمهية عندهم دون الواجب واما تفسير العالم بالقائم به العلم فهي انه ماخوذ من كلام النحاة ولا صحة له
فان يكون للفظ العالم مع واحد مشترك بينهما وعلى تقديره يكون له معنيان والمعنى الثاني الذي
ذكره مشترك قطعا فيلزم ان يكون من الامور العامة واما ما قيل من ان الامور العام خصوص من
وجه والغرض العلمي يتعلق بالبحث عنها من حيث العموم باب الامور العامة ومن حيث الخصوص باب الامور الخاصة
كما نص عليه فيما بعد فمدفوع اما اولا فلان الامور العام لا يكون خصوصا وذلك ظاهر واما ثانيا
فلان الامر العام اذا صار موضوعا لباب فكل ما هو عرض ذاتي له فهو حقيق ان يذكر في الباب
المذكور سواء كان عاما او خاصا فالبحث عن العلم لكونه من مباحثها ذكر في المقصد
الاول والمعروف الاحوال المشتركة اما بين الثلثة او بين الاثنين والعدم المطلق المذكور فيه
اعني بالموجود الوجود المطلق ومنها ما ليس حالا الشيء منها اذ موضوعه انما هو المعدوم المطلق
هو لا في حكم شيء اصلا لا بالكثرة والضعف ولا بوجودها ولا عرضا خاصا الى ان ذكره
هناك وكذا الحكم للاشياء فسقط ما قيل من ان الانواع غير الامور العامة ما يوجب كون البحث عن العدم
[illegible] وكذا الاشياء اذا اريد به المطلق الشامل للاعيان فان العدم والاشياء المذكور ولا اختصاص
بواحد منها بقسم من اقسام الثلثة اذ لا يجري المعرفة الواجب ولا اختصاص به ويشترك بين الجوهر
والعرض لاختصاص بواحد منها وقد استدل بان العدم المطلق من احوال الممكنة العروض
للمفهومات فان اتصاف المفهومات بالوجود المطلق والذهني وان كان دائما لكن ليس
واجبا لذات تلك المفهومات بل ممكنا فح فسلب ذلك الوجود وعنها ممكن فالعدم المطلق من احوالها

الممكنة الثبوت لها وفيه بحث اذ لا يلزم من كون الوجود المطلق غير محمول بذات المفهومات ان يكون
عروض العدم المطلق لها جائزا ان يكون الوجود المطلق من لوازمها فيكون رفعه منافيا لها لم يكن
من احوالها الممكنة لان الحال الممكن ممتنع بحسبان لا ينافيه وبرمته سببا ونقول ان اراد بقوله اتصاف
المفهومات بالوجود المطلق يمكن ان اتصافه بفرد منه ممكن فيلزم ان يكون سلب ذلك اللازم ايضا ممكنا
لا اتصافه بسلب جميع افراد الوجود حتى يلزم ان يكون الاتصاف بالعدم المطلق الذي هو رفع
الوجود المطلق من احواله الممكنة وان اراد ان اتصافه بجميع افراده ممكن فذلك ممنوع والسند ظاهر
فان اراد ان اتصافه بصيغة الوجود مع قطع النظر عن فرده ممكن فيلزم ان يكون الاتصاف
بسلب تلك الطبيعة مع قطع النظر عن فرده ايضا ممكنا ويكفي في صدق هذا سلب نحو من انحاء الوجود
عنه فلم يلزم ان يكون سلب جميع انحاء الوجود معا من احواله الممكنة ثم قيل لا نسلم ان العدم المذكور
فيه ما هو رفع الوجود المطلق ومناط الدعوى انه لا يكون موجودا اصلا بنحو من الانحاء في وقت
من الاوقات كما توهم بل اعم منه ومما هو رفع نحو من انحاء الوجود بخصوصه ورفعه في وقت دون
وقت وفيه بحث اذ الوجود المبحوث عنه في الكتاب هو الوجود المساوي للشيء كما نص عليه الشارح و
هو اعم من الوجود باي نحو كان في اي وقت كان والا لم يكن مساويا للشيء وهو ظاهر ومقابل
هذا المعنى العام هو ما لا يكون موجودا بنحو من الانحاء في وقت من الاوقات لا ما هو اعم منه
ومن رفع بعض الانحاء اذ هذا الاعم قد يجتمع مع الشيء المجتمع مع مساويه فلم يكن نقيضا للمساوي
وبحث فيه ايضا عن العدم المقابل للوجود المبحوث عنه كما يدل عليه قول المصنف ونقابله العدم
ثم قيل لتعلق غرضه بآخر كلامه حيث قال يكفي في صدق هذا سلب نحو من انحاء الوجود عنه
فلا يلزم ان يكون سلب جميع انحاء الوجود من احواله وانت خبير بان سلب الطبيعة انما يصدق
بسلب جميع الافراد اذ لو بقي فرد من الطبيعة كانت الطبيعة باقية في ضمن فرده وكان في ان
تحقق العام يكفيه تحقق بعض افراده واما انتفاؤه فيستلزم انتفاء جميع افراده والعلامة صرح
في العنوان بان العدم المقابل للوجود المذكور هو سلب الوجود المطلق بحيث يكون سلبه
لا شاملا ولا يكون له فرد من الوجوه ثم حمل هنا كلامه على سلب الوجود في ضمن فرده بحيث لا يلزم
سلب جميع افراد الوجود وفيه بحث اما اولا فلان قوله سلب الطبيعة انما يصدق بسلب جميع افراد
ـه اذ الفرد مشخص للطبيعة فحصوله موجب لحصولها ورفعه لو رفعها غاية الامر ان رفعها في ضمن
فرد لا ينافي ثبوتها في ضمن فرد آخر فلو بقي فرد من الطبيعة كانت الطبيعة باقية في ضمنه فليتأمل

لكن ليس هذا مناقضا لذلك فان تعارضهما يقتضي صدق موجبة مهملة قائلة بان الطبيعة ثابتة وسلبها
يقتضي صدق مهملة سالبة قائلة بانها ليست ثابتة ولا تناقض بينهما واما ثانيا فلانه ان جعل هنا مقابلة للوجود
في ضمن فرده بل حكم هنا بان سلب الوجود الذي يتحقق في ضمن سلب فرد منه وهو حق كما عرفت انما يكفي لو
صدق سلب فرد من افراد الطبيعة ولا يصدق سلبها كما يجب لزم صدق النقيضين بدون الوحدة حيث
يصدق قولنا بعض السواد مسلوب عن الزنجي ولا يصدق قولنا السواد مسلوب عنه وهما متناقضان
كما حقق في موضعه ثم يرد عليه ان في المقصد المذكور بحث عن الوجوب العام الشامل للذاتي وغيره و
لذلك قسم اليهما بقوله والوجوب يشامل الذاتي وغيره ولا شك انه من الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود
فذكره هناك لا يحتاج الى معذرة كما ان ذكر الامكان لا يحتاج اليها فان قلت كما ان الوجوب المطلق
موضوع لبعض مسائل هذا المقصد كذلك الوجوب الذاتي موضوع لبعض مسائل هذا المقصد وهو
ليس مشتركا فلا يكون البحث عنه عن مسائل هذا المقصد واعتذار الشارح لذكره هناك ذكر الوجوب
الذاتي المطلق قلت لما كان الوجوب المطلق من موضوعات هذا المقصد يجوز ان يجعل الوجوب الذاتي الذي هو
نوعه موضوعا لبعض مسائله كما يجوز ان يجعل ما هو من نوع من موضوع العلم موضوعا لبعض مسائل ذلك العلم الى تحقيق
ذلك ان العرض الذاتي المبحوث عنه في العلم وهو ما يعرض الموضوع لذاته اي بلا واسطة في العروض او يعرض بواسطة
ما يساويه قد يكون اخص منه كما حقق في موضعه فلا اشكال ان يكون مسائل العلم البرهانية قوانين كلية ولا يصدق
حمل الخاص على العام كليا فلا تلك العوارض الاخص من الموضوع على نوعه او على ما هو من نوعه حملا كليا الى هنا
فسموه بقولهم من نوع مسائل العلم قد يكون نوعا من موضوع العلم وقد يكون عرضا ذاتيا له وقد يكون نوعا من عرض الذاتي
فلم يلزم من كون الوجوب الذاتي موضوعا لبعض مسائل هذا المقصد ان يكون من موضوعات هذا المقصد حتى يكون غرضه
حتى يقع الاحتياج الى الاعتذار المذكور وقال بعض الافاضل لا يبعد ان يقال البحث عن احوال المطلق في الامور العامة بحث
عن الوجود من حيث ان مقابلة الذي هو العدم حالهما وكذا حال الامتناع بالنسبة الى الامكان فيرجع الاحوال الى
الى احوال الموجود باعتبار الوجود فلا يكون البحث المذكور مذكورا استطرادا وفيه بحث لا نزاع بان حال العدم بهذا الاعتبار غير
حال الموجود لكن لا يكون ذلك فكيف يصح انه يذكر في مقصد الوجود وانما يكون كذلك لو كان عرضا ذاتيا له من
البين انه ليس عرضا ذاتيا له ولو صح ما ذكره لكان البحث عن احوال الاعراض بحثا عن الجواهر من حيث ان عوارضها التي
هي الاعراض حال لها وكذا البحث عن احوال الجوهر كان بحثا عن احوال العرض من حيث ان موضوعه الذي هو الجوهر
حال له وكذا البحث عن احوال الواجب بحثا عن احوال الممكن وبالعكس بل ما ذكره هذا خلف فيه بعض المحصل
بالامور العامة يقتضي ان لا يذكر فيه الا ما هو منها والا فليذكر جميع الامور الخاصة منها لا متناهيه لا الانواع لها

ويلزم الاختلاط ويفوت الغرض من التبويب وفيه بحث اذ لا نم ان عنوان الفصل التي يقتضي ان
لا يذكر فيه سوار الامور انه يذكر في فصل المعاد امور سوى المعاد وفي فصل الواجب بل عنوان الفصل
التي يقتضي ان يكون ذلك الشيء موضوعا لهذا الفصل ثم يجوز ان يحمل ما هو من اعراضه الذاتية
عليه او على فرده المفصل المذكور في موضعه في هذا الفصل قوله والاظهر ذكر جميع الامور
الخاصة فيه ان اراد انه يجوز ذكرها وحمل العرض الذاتي للعام الذي موضوع الفصل عليها فذلك
جائز ولا يلزم الاختلاط اذ في هذا الفصل يحمل العرض الذاتي للعام على الخاص وفي الفصل الذي
موضوعها الخاص يحمل العرض الذاتي للخاص عليه وان اراد انه يجوز ذكرها فيها وحمل الاعراض
الذاتية للامور الخاصة عليها اذ في هذا الفصل يحمل الاعراض الذاتية للعام والاعراض
الذاتية للخاص اعراض غريبة فكيف يصح ان يحمل فيه فح ان يلزم الاختلاط قطعا قياس موضع
المقصد على موضوع العلم غير تام وكيف يجوز ان يقال المقصد الاول في الامور الكلية مثلا ثم
يذكر فيه ما ليس كليا او هل هذا الا كما يقول الكتاب الجوهر مثلا ويذكر فيه الاعراض وفيه بحث
اذ من الامور البينة التي لا يخفى على من له ادنى فهم عدم الفرق بين موضوع المقصد
وموضوع العلم في هذا الحكم ومنع ذلك مكابرة غير مسموعة لا ينبغي ان يتوقف احد من المحصلين
واما استبعاده في ذلك الامر الخاص في مقصد الامور العامة وقياس ذلك على ذكر العرض
في مقصد الجوهر فناش من عدم تحصيل ما اراد القائل بقولهم المقصد الثاني في الامور العامة وذلك
لانهم ارادوا بذلك ان في هذا المقصد يحمل العرض الذاتي للامور العامة عليها او على
انواعها او على ما هو بمنزلة انواعها فذكر الامر الخاص هناك وحمل اعراض الامور العامة
عليه يكون مقتضى عنوانه المقصد بالامر العام لا منافيا له كما حسبه وقياس ذلك على ذكر
العرض في باب الجوهر كما يرى   وتحديدها بالثابتة العين الخ قد صرح ابن المطهر الحلي
في شرحه لهذا الكتاب بان هذا التعريف لبعض المتكلمين واقول كانه لمن يرى ان الشيء
اعم من الوجود والنفي اعم من العدم فهو موافق لبعض المتكلمين في ان ثبوت اعم من الوجود
وجمهور القوم في ان النفي وهو معنى كلمة لا اعم من العدم لكن النفي عند الجمهور بالاضافة الى
الوجود يصير بمعنى العدم وعنده بالاضافة الى العين الذي يحصر الموجود بزعمه فيه يصير
بمعناه فالثابت على رايه جنس الوجود او ما في حكم الجنس ولما كان من المتكلمين النافين
للوجود الذهني وكان الوجود عنده منحصرا في الاعيان كان العين مرادفا للوجود بما عداه من الكائنات

نوعه فيكون ضد الموجود او خاصته لا فيما او التعريف الوجود بذاته والوجود بغيره
لا يختص بالوجود بذاته كما توهم وكما ان الثابت بالتقييد بالعين يختص بالوجود عنده كذلك المنفي بالتقييد
يختص بالعدم   واما الثالث فلانه اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له قيل
للمعرف ان يقول الكون الماخوذ في تعريف امر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على صفة والمعرف هو وجود
الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فاين هذا من الترادف كيف والاول مصدر كان الناقصة والثاني مصدر
كان التامة قصد لا يقال قول المص بعد ذلك اذا احل الوجود او صفة رابطة يدل على ان المعرف
مطلق الكون الشامل للنسبي لانا نقول للمعرف ان يقول بعد تسليم ان الوجود معنى شامل للقسمين انما
عرفت الوجود في نفسه وعلى ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبي فلا ترادف ايضا بل يكون
تعريفا للشيء بما يصدق هو عليه ولا يلزم فساد وفيه بحث اما اولا فلانه ليس للمعرف ان يقول
ذلك لانا اذا اثبتت ان الكون معنيين ثم يقول عرفت احدهما بالآخر او عرفنا العدد المشترك
بينهما بما يصدق هو عليه لكن ثبوت المعنيين غير تام ولم لا يجوز ان يكون له معنى واحد فيحمل هذا
المعنى انه لتعرف حال الغير وح يكون غير مستقل المفهومية بالمفهومية وقد لا يحمل الة لتعرف حاله
وح يكون مستقلا بها كما يشهد به الفطرة السليمة وذهب اليه القوم فيه وفي نظايره من الامكان
واللزوم وغيرهما كما هو مفصل في الشرح واما ثانيا فلانا لانم ان الظاهر ان المعرف هو وجود الشيء
في نفسه واي دلالة للتعريف على ذلك بل الظاهر ان المعرف هو الوجود المبحوث عنه في الكتاب في
هو اعم من وجود الشيء في نفسه لانه مساوق للشيء على ما نص عليه المص اما ثالثا فلان مدار ما ذكر في الامر
سوى فهم المراد وذلك لان المص بعد ان حقق ان للوجود معنى واحدا بديهيا مشتركا كلما ان هذا المعنى
قد يحمل محمولا وقد يحمل رابطا واشار بذلك الى قسمة العقيدة اعني الهلية البسيطة والهلية المركبة
لشيء علاوة لاثبات المادة في كلا قسميها ثم السر ان المعنى الواحد سواء حمل موضوعا او محمولا
او رابطة هو ذلك المعنى والاختلاف في العوارض الخارجة عنه حتى لو عرف المعنى حال كونه
موضوعا بنفسه حال كونه محمولا كان ذلك تعريفا للشيء بنفسه ولما كان الكون اسما لهذا المعنى
ايضا فلو عرف احدهما بالاخر كان تعريفا بالمرادف ولم يرد المص تقسيم الوجود الى المحمول
والرابطة حتى يتوجه عليه ان الوجود غير منحصر فيهما لجواز ان يكون موضوعا او غيره مما يكون
احدهما وهو قد حسب ان المص قسم الوجود الى فردين وكلا منهما معنى غير معنى الوجود
حتى لو عرف احدهما بالاخر كان ذلك تعريفا لاحد قسمي الشيء بالقسم الاخر منه ولو عرف العدد

المشترك باحدهما كان تعريفا للشي بما يصدق هو عليه ثم ما اختاره الشارح من ان الوجود معنى واحد
تحمل تارة محمولا وتارة رابطة موافق لما ذهب اليه ساير المحققين قال الشيخ في برهان الشفاء
فطلب هل على قسمين احدهما بسيط وهو مطلب هل الشي موجود على الاطلاق او ليس موجودا
على الاطلاق والاخر مركب وهو مطلب هل الشي موجود كذا او ليس موجودا كذا فيكون
الوجود رابطة لا محمولا وقد بالغ صاحب الاشراق في انه معنى واحد وغلط القائلين والاستدلال
بان الوجود الرابطي معنى نسبي والوجود المحمولي معنى غير نسبي فلو كانا معنى واحدا للزم ان
يكون الشي تارة من مقولة الاضافة واخرى من غيرها من المقولات وهو محال في غاية
الركاكة لانه ان اراد انه يلزم ان يكون للمعنى الواحد بلا تغير حاله وحدوث تعلقه بشي
آخر تارة من مقولة الاضافة واخرى من غيرها فلزوم ذلك ممنوع اذ المعنى البديهي
المسمى بالوجود والكون ان اضيف ونسب الى امرين وقيل وجود امر لاخر واخذ من
هذه الحيثية يدخل تحت المضاف واذا اضيف ونسب الى امر واحد وقيل وجود الشي
لم يدخل تحته وان اراد انه يلزم ذلك وان كان مع تغير حاله وحدوث تعلقه بشي آخر فبطلانه
ممنوع فان السطح المعين بما حدث له تعلق بموضع ما صار مكانا واذا احدث له ولد صار والدا
فيدخل تحت المضاف بعد ما لم يكن ونظايره لا اكثر من ان يحصى نعم ههنا شي وهو ان بعض
من عرف الوجود بهذا التعريف لم يذكر لفظا يكون فيه وقال الوجود هو الفاعل والمنفعل
ولا احتمال لما ذكره الشارح في بيان لزوم الدور وبيانه على هذا ان الوجود معتبر في القضية
الموجبة وما في حكمها من التركيب الوصفي اما حالا او رابطة كما يدل عليه ما نقلنا آنفا
ويشهد به الفطرة السليمة ايضا فبين المعرف هو الفاعل والمنفعل والارتباط الذي بينه
وبين المعرف جابع عنه ولا يكون الوجود داخلا في كل تعريف فلا يكون شي منها حدا الا الحد
العرض وفيه بحث اذ اعتبار الارتباط المذكور في التعريف لا يلزم ان يكون بطريق
الحملية حتى يلزم الفساد الذي ذكره لجواز اعتباره بطريق الشرطية ومن البين ان
المعتبر فيه وان هذا القدر يكفي لزوم الدور قال بعض الفضلاء لا يقال هذا التعريف
ليس صحيحا وان كان لفظيا لانه ان اراد بالامكان الامكان الذاتي لا يكون مانعا
لدخول المعدوم فيه لامكان العلم بها وصحة الاخبار عنها والامتناع اتصافها بها حال
الوجود لئلا يلزم الانقلاب وان اراد به مقابل الامتناع المطلق اعني ما لا يكون ما لا

ممتنعا ولا بالغير لا يكون التعريف جامعا لخروج الموجودات منه على تقدير ان لا يعلم وايضا
يرد على التعريف خروج العنب والمفهومات الغير المستقلة فانها موجودات وفيه و
لا يمكن ان يخبر عنها لانا نقول المراد بالامكان سلب الامتناع بالذات والامتناع بحسب
وصف المعدومية والمراد بكون الموجود ممكن المعلومية والمخبرية امكان نحوهما في
الجملة ولو باعتبار ما ولا شك انها وان لم يمكن الاخبار عنها حال كونها آلة الملاحظة
غيرها لكن يمكن ان يخبر عنها حال كونها ملحوظة بالذات وفيه بحث اما في السوال فلانا
نختار ان المراد بالامكان هو الامكان الذاتي ولا نم ان للمعدوم امكان المفهومية
بحسب ذاته وانما يكون كذلك لو كان له ذات وليس كذلك لانه لا شي محض لا ذات له
اصلا فلا يكون واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا فاذا حصل له ضرب من الوجود وتعين ذات
يلزم احد هذه الثلاثة بعينه والا يلزم الانقلاب واما في الجواب فلان الامكان بمعنى
سلب الامتناع الذاتي والوصفي مغاير لمراد وسلب الكون في تعريف العدم
المرادف له قيل على تقدير ان يكون معنى العدم سلب الكون لا يكون بينهما ترادف للتفاوت
بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق والاولى ان يقال العدم مرادف
السلب والكون الموجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا
له والمراد ههنا عدم الوجود ولم يصرح بالقيد اكتفاء بشهرته والمقابلة المشهورة في هذا المعنى
وفيه بحث لان التفاوت بالاجمال والتفصيل بين سلب الكون والعدم على تقدير ان يكون
معناه سلب الكون غير مسلم كيف ومعنى العدم بالفارسية نابود ونيستي وهو بعينه معنى سلب
الكون فيكون ذاته وذات الامي واللاكاتب فان معنى الامي بالفارسية نانويسنده
وهو بعينه معنى اللاكاتب واما التفاوت باللفظ بخلاف الانسان والحيوان الناطق
فانهما متغايران لجواز تعقل احدهما مع الغفلة عن الآخر وكذا مرادفة العدم للسلب ايضا
مسلم اذ السلب معنى كلمة ليس ومن البين انه ليس نقيضا للوجود فان نقيض الوجود
هو رفع الوجود لا الرفع المطلق ولو كان العدم مرادفا له لم يكن ايضا نقيضا للوجود بل
معنى العدم كما صرح به الشارح واشار اليه بالفارسية هو رفع الوجود ولذلك
ذهب القوم الى انه نقيض الوجود ويتوقف على سلب مفهوم الوجود قيل
اي بحسب التعقل وهو ظ فلا يرد عليه الشارح في الحاشية فتدبر وفيه بحث

اذ ما اورد عليه الشارح في حاشيته هو ان الامر توقف على تصور سلب مفهوم الموجود بل المنع
استلزامه ايضا فانه يمكن ان يتصور سلب كل من قسمي الموجود مع الغفلة عن سلب مفهوم
الموجود فذهب صاحب العقيل ان ذلك الايراد يندفع بانه يصدق قولك ما لا يكون موجودا
مؤثرا ولا موجودا اثرا استلزم لتعقل سلب الموجود وليس كذلك لان السلب وارد
على المجموع لا على كل جزء من اجزائه حتى يلزم تعقل وروده على الوجود فكما لا يلزم من صدق
قولك بعض الانسان لا يكون انسانا كاتبا سلب الانسانية عن بعض الانسان ولا تعقل
سلب الانسانية عنه كذلك ولا يلزم فيما نحن فيه سلب الموجود ولا تعقل سلبه قال
بعض الفضلاء القسمان هما الموجود مع قيد ولا شك ان سلب المقيد من حيث انه مقيد
اما بسلب القيد او المقيد وليس ههنا بسلب القيد الذي هو المؤثر والمتأثر لانه لا يصدق
على ذات المعدوم فتعين ان يكون بسلب ذات المقيد الذي هو الموجود وهذا السلب مفهوم
المعدوم بعينه وفيه بحث لانه ان اراد ان تصور سلب المقيد من حيث انه مقيد
اما تصور سلب القيد فالمجموع لان سلب المقيد اضيف الى المجموع لا الى اجزائه فتصوره
يكون بتصور هذا المجموع الذي اضيف اليه السلب لا بتصور لذاته التي هي بعض
السلب اليها وان اراد ان تحقق سلب المقيد لا يكون الا بسلب احدهما فمسلم لكن الكلام
ليس فيه بل في تصور سلب ذات المقيد واعتذر عنه الا قبل انا نقلب هذا
هذا الاعتراض ونقول مفهوم الموجود يشتمل على امرين مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن
حمل مفهوم الوجود معلوم لكل من يعرف معنى اللغة فاذا علم مفهوم صيغة المفعول علم مفهوم
الموجود وان جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم الصيغة
اليه فتعريف الموجود بالثابت العيني ليس تعريفا للوجود بالثبوت لانه غير محتاج الى التعريف
بل المحتاج اليه هو الجزء الاخر اعني مفهوم الصيغة وفيه بحث اذ الامور النظرية كالملك
والروح والجن يعرف من تعريفاتها لا من اللغة فلا يستقيم ان يقال ان الوجود معلوم لكل
من يعرف اللغة واما استعانة بما يعرف مفهوم الصيغة للقول الى اللغة فلا يرد بها
ان هذا المعنى كان مجهولا فعلم من اللغة كما حسبه قالت القايل بل يريد بها انه لم يكن
تصورا او متحصلا ومتميزا من جملة الامور المعلومة فحصل وتعين من اللغة وذلك لانهم
سموا مفهومها على الوجه الكلي في اللغة وقالوا اسم المفعول ما اشتق من فعل لمن وقع عليه

فمفهوم صيغة المفعول في جميع المواد معنى واحد بديهي فيعرفه اهل اللغة ويعرف
مفهومها في جميع المواد ومنها ما نحن فيه كذا لا لان الوجود والعدم عليهما اراد انهما
يدلان على الموجود والمعدوم بالالتزام وفيه مناقشة ولانهما اطلقا عليهما او
تسامحا هذا هو المناسب لان حمل عليه كلام المص فانه لم يرد بالوجود والعدم بالمعنى المصدري
بل اراد بهما مفهوم الموجود والمعدوم تسامحا حيث عدهما من الامور العامة وعرفهما
بتعريف الموجود والمعدوم وفي قوله وفايدة الحمل على ذلك كما ستقف عليه يلزم
بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق اشتق تعريفا الجنس لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق
فلا اجاب بعض الفضلاء عن هذا بان التحقيق في هذا المقام ان تعريف المشتق المشتقات ربما يكون
المقصود منه تعريف مفهوماتها من حيث هي مفهوماتها وربما يكون المقصود تعريف معروضاتها
التي تساويها كما اذا اريد تعريف الحيوان الذي علم كونه حساسا بوجه آخر من وجوهه كالمتحرك
بالارادة ولا شك ان النوع الاول يستلزم تعريف ماخذ الاشتقاق دون الثاني وانه على نوعين
نوع يكون تعريف الماخذ بالماخذ نفسه كالوجود والثبوت ونوع يكون الماخذ معتبرا في تعريفه
على وجه لا يلزم حمله عليه مواطاة فان العوارض المحدودة بالموجود على نوعين نوع يصح ان
يحمل على الوجود مواطاة ونوع لا يصح ذلك لكن يمكن ان يوجد القياس اليهما تحولات عليه
والتعريفات المذكورة للوجود في هذا المقام من النوع الاول ويشتمل على كلا نوعيه وفيه بحث
اما اولا فلان ما ذكره الشارح نقض اجمالي الدليل مشتمل الدال على ان كل مشتق كل تعريف
المشتق تعريف لمبدا فلما سلم المجيب ان بعض تعريف المشتقات ليس تعريفا للمبدا يكفي ذلك
مادة للنقض الناقص ولا يندفع نقضه بان المعرفات المذكورة في هذا المقام تعريف للمبدا او
اما ثانيا فلان معروض المشتق ان كان مشتق كان من القسم الاول مثلا ما التعريف مبدا
الاشتقاق برمته وان لم يكن والفرض ان المقصود تعريفه لم يصح فرقهما من تعريف المشتق على ان
قصد تعريف الحيوان عن نحو قولك الحساس متحرك بالارادة بعيد غاية البعد واما ثالثا
فلان دليل المعترض ان افاد ان تعريف المشتق المشتق تعريف لما هو لم يتوجه على الناقض ما ذكره
المجيب من جواز تعريف ماخذ المعرف بامر ماخوذ من ماخذ التعريف لا بنفسه وان لم يفد
ذلك لم يتفرع على دليله ما فرع عليه من قوله فتعريف الماخوذ بالثابت العيني تعريف
بالحقيقة للوجود بثبوت العين لجواز ان يكون تعريفا للموجود بماخوذ من ثبوت العين لا به

وقيل الضاحك فالجواب بالكاتب الخ اذا سئل بما هو الضاحك لم يصح ان يذكر
الكاتب في الجواب مثلا اذا الكاتب عرضي بالقياس الى المسئول عنه ولا يصح وقوع العرضي
في جواب ما هو اذ لو صح ذلك لما صح تعريف الجنس والنوع بالكلي المقول على كثيرين مختلفين
بالحقيقة في جواب ما هو وبالكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو و
لا سيما نقضها بالعرضيات ح كيف والمقول في جواب ما هو على التي منحصر في حده وجنسه
ونوعه اذ المقول عليه في الجواب اما الجنس الخصوصية فقط او الجنس الشركة فقط او كليهما
معا فالاول هو الاول والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث وذلك ظ على المتدرب
في صناعة المنطق فيا عدم صحة وقوع العرضي في جواب ما هو غير مسلم اذ العموم فهموا
مطلب الى الحد والرسم سواء كانا اسميين او حقيقيين ثم صرحوا بان وقوع الرسم في
جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار وبذلك يندفع توهم انتقاض تعريف الجنس
اذ المراد ههنا الوقوع من غير توسع كما هو المتبادر عند الاطلاق وفيه بحث
لان لزوم وقوع الذاتي في جواب ما هو وعدم صحة وقوع العرضي فيه امر جلي يحكم به
الفطرة ولا يجوز خلافه بل المجوز توسعه مثلا اذا سئل وقيل ما هذا امسير الى فرس ويجاب
بانه حسن الجري حسب المسئول عنه الى ما يكرهه الا يرى ان فرعون اعني افلاطون
القبط اذ قال لموسى عليه السلام ما رب العالمين واجاب بانه ربكم اقبل فرعون الى
من عنده وقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وقول القوم فهموا مطلب الى الحد
والرسم قريب لا منه ولا الظنك في مرية من ان التصريح بان وقوع الرسم في جواب
ما هو على سبيل التوسع والاضطرار منصص للاعتراف بان هناك ليس محل الرسم
ولا في انه لا اضطرار فيما نحن فيه ولا توسعة على التجويز بينا واذا تقرر ان
تعريف المشتق المنتسب يكون على وجهين الوجه الاول ان يكون التعريف لمبدا الاشتقاق
بمبدا الاشتقاق وهذا التعريف صالح للجواب اذا سئل عن مفهوم المشتق وتفصيل
وهو ط للمفهوم المذكور والوجه الثاني ان لا يكون التعريف لمبدا الاشتقاق بل
لمبدا الاشتقاق وهو صالح لان يجاب اذا سئل عما صدق عليه المشتق لا عن
تفصيل مفهوم وهو رسم للمفهوم لا تعريف لما صدق عليه المشتق كما توهم بعض الناظر
في الكتاب من سوق كلام الشرح ثم رادفها الاتحا ان هذا الشق ليس تعريفا للمشتق

بالحقيقة بل هو تعريف لما صدق عليه المشتق كما صرح به والتعريف للمشتق منحصر في القسم الاول فيتم كلام
المعترض من غير قصور ويرد عليه ما اورده من النظر الا انا نلتزم ان تعريف كل مشتق لمشتق تعريف
لما خذ بالماخذ فقوله يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة
الارادية قلنا هو تعريف لما صدق عليه الحساس لا للمفهوم الذي هو معنى المشتق ولو قصد
لتعريفه لم يصح لاستلزامه تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكلام المعترض ينادي على ان
مراده تعريف مفهوم المشتق حيث قال المفهوم الموجود يشتمل على شيئ الخ ولم يتذكر ان ما صدق
عليه الحساس مقابل للمفهوم وهو امر غير مفهوم منه كزيد واذا لم يكن هذا الامر مفهوما
منه لم يصح ان يكون التعريف للمحرف كالمتحرك بالارادة تعريفا له اذ في التعريف يلزم الانتقال
من المطلوب الى مباديه ثم منها اليه كما حقق في موضعه ولا خفاء في ان الانتقال الى التعريف
المذكور مما يفهم من لفظ الحساس وهو مفهوم الى المبادي لا مما لا يفهم منه كزيد لذلك اطبق
القوم على ان التعريف لمفهوم المعرف لا لما صدق وهو عليه لما وجدت من حالهم في ذلك
سوار هذا القائل ولان ما صدق عليه الحساس هو هذا الحيوان المتحرك مثلا وهو غير
صالح لان يكتسب وعلى تقدير صلاحيته لا يصلح المتحرك بالارادة لان يكون تعريفا له لاشتراط
المساواة المعتبرة على راي الجمهور فيهما واما ان الشارح صرح بان هذا الشق تعريف لما صدق
عليه المشتق فغير مسلم اذ لو كان الشارح على ان هذا الشق تعريف لما صدق عليه الحساس لم
يجعله قسما من تعريف المشتق ضرورة اذ ما صدق عليه ليس بمشتق ولم يعتبر في هذا الشق الذي فرض ان
يكون السؤال عما صدق عليه المشتق بعد المفهوم مسلما للمعرف بل كان ينبغي ح ان يعتبر مبدا
ما صدق عليه مبدا فنقول يدل قوله ليس تعريفا للضاحك بالكاتب ليس تعريفا للانسانية
بالكتابة نعم قد صرح بان المسئول عنه في هذا الشق هو ما صدق عليه ولا يلزم من ذلك
ان يكون تعريفا وكذا ما ادعاه من انه لو صدق تعريف مفهوم الحساس يلزم تعريف الاحساس
بالحركة الارادية غير مسلم وانما يلزم ذلك لو كان المتحرك بالارادة حد المفهوم الحساس
وليس كذلك بل هو رسم له لوجوبه مفهوم الحساس فظهر ان التعريف لمفهوم المعرف سواء كان
حدا او رسما فان لم يوجد ادرجه لها الخ قيل هذا يدل على ان لا ترادف بين المفرد
والمركب وفيه بحث اذ لا نم ان كلام الشيخ يدل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب وانما يدل على
ذلك لو كان ضمير لم يوجد في قوله فان لم يوجد راجعا الى اللفظ المرادف وليس كذلك بل هو راجع

الى اللفظ المفرد المرادف في قوله بل دلالة على الالفاظ المفردة المترادفة كما لا يخفى ولانم التفاوت بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل اذا كان معناهما واحدا فان التفاوت بينهما ح في اللفظ ليس الا كما سبق في العدم وسلب الكون على ان ليس في الكنه المعتبر اعتبار اتحاد الوضع في الترادف فمن اين علم انه معتبر فيه تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول قيل لا شك ان غرض المعرفين من هذا التعريف وامثاله بيان كنه الموجود بما هو موجود فان النزاع انما وقع في بداهة كنهه وليس الغرض تصوير افراد الموجود بحيث يمتاز عن المعدوم فان ذلك لا يحتاج الى النظر بلا اتفاق فلو حمل التعريف على الوجه الثاني لكان تعريفا بوجه بعيد خارج عن المعدوم وغير مقصود في هذا المقام قطعا فالمطابق للمقصود ان حمل على الوجه الاول اعني تعريف الموجود بما هو موجود في كون امكان الخبر عنه حمولا على الوجود خلل آخر في التعريف لو لم يمنعه المعرف ولم يلزم كونه محمولا عليه وفيه بحث اذ لا شبهة على احد ان الموجود انواع كثيرة وان لكل نوع منها كنها على حدة مثلا الموجود الذي هو الانسان كنه والموجود الذي هو الفرس كنه آخر وليس للموجود الذي هو هذا الامر كنه واحد يراد تعريفه ولا شبهة ايضا ان للموجود مفهوما كليا كلي هو عرض عام بالقياس الى افراده والمراد تعريف ذلك المفهوم والنزاع في انه هل يجوز تعريفه ام لا الا ان حقيقة ماذا لا يرى ان بعض القوم يرسمونه بما يمكن ان يخبر عنه او بما يكون فاعلا او منفعلا وبعض آخر يرد ذلك باشتماله على الدور وان المحقق ذهب الى انه لا مفهوم اعرف منه فلا يمكن تعريفه ثم ان اراد بالتعريف على الوجه الثاني تعريف افراد المعرف فقد عرفت ان ذلك غير جائز وان اراد به التعريف الرسمي لمفهوم المعرف فهو داخل في المتنازع فلم لا يجوز ان يكون غرض المعرف ذلك وان اراد به معنى اخرى فلا بد من بيانه ليبين حاله انت خبير بان دلالة على المعرف منه غير موجه بل المبيع كونه متصورا ايضا وقد ذهب جمع من اجلة المتأخرين الى ان نزاع القوم في كنه الوجود وزعموا انه متصور بالكنه وتبعهم الشارح ههنا واما الحق ان النزاع في تعريف الموجود وان المنع ساقط اما بيان ان نزاعهم في تعريف الموجود فقد مر آنفا واما بيان سقوط المنع المذكور فلان الوجود اذا كان امرا عقليا اعتباريا لا يكون له تحقق في نفس الامر اصلا لا ذهنا

ولا خارجا كان ماهيته وكنهه ذاته نفسه اذ لم يوجد منه سوى مفهوم وحتى يتصور ان يقال انما هو المعقول منه كنه الوجود او وجهه ويكون ذاتيه وذاتيه وان الكلي الذي لا يكون له فرد في نفس الامر كاللاشي فلا يكون ذاتيا ولا عرضيا اذ الكلي بالقياس الى ما هو فرده في نفس الامر يكون احدهما وما لا يكون له فرد فيها لا يكون شيئا منهما لكن الوجود على ما ذهب اليه المحقق امر عقلي انتزاعي لا وجود له في الخارج للبراهين المذكورة في كتبهم سيما كتب الاشراق وسنتقل بذلك منها ولا في الذهن لان ما يحصل منه في الذهن ليس من افراده مثلا ان زيدا مثلا ليس موجودا اما في ذهننا من وجوده كما انه ليس متحركا بما في ذهننا من حركته والمص اشار الى ذلك بقوله والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحلوله فيه فان قلت الوجود الذي يكون في نفس الامر كما ذكرتم قلت لم يوجد والحكم المذكور ان نوعية الكلي للحصة في نفس الامر ذ حصته ليست فيها فكيف يتصور ان يكون نوعية حتى لها يكون فيها بل اراد وانه على تقدير تحقق الحصة يكون الكلي نوعا لها كما اذا قلت الانسان له انسان لم يرد بذلك ان الانسان نوعه في نفس الامر بل تريد انه لو تحقق ذلك المعنى كان الانسان نوعا له فان فردية الحصة للكلي انما يكون على تقدير تحققها ولا شك انها على هذا التقدير وانفه في نفس الامر فان قلت اذا لم يكن الوجود موجودا في نفس الامر لم يكن عارضا للماهية فيها وح لم يكن بين الامر الموجود والمعدوم فرق قلت لا نم انتفاء الفرق بينهما اذ ما يكون مفهوم الموجود متحدا معه في نفس الامر كان موجودا وما لم يكن كذلك كان معدوما ولا ينافي ذلك ما ذكرتم لم يلزم ان لا يصدق حمل الوجود على الماهية لان صدق حمل العوارض ايجابا يقتضي قيام مبدا المحمول بالموضوع لا كلام في ذلك بل قد يكون قائما به كما في متحرك وقد لا يكون كما في زيد موجود في النفس علاقة بذاتها وسيجي لهذا زيادة تحقيق ولاتحاد مفهوم نقيضه فيه لا يخفى ان نقيض الوجود وفيه بحث لانه ان اراد ان اللاوجود بمعنى غير الوجود صادق وعلى تقديره فهو مسلم لكن لانم انه نقيض الوجود وان اراد ان اللاوجود بمعنى رفع الوجود صادق عليه فممنوع اذ معناه بالفارسية نبودن وهو لا يصدق على ذات زيد بالضرورة هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر اذ هذا الدليل لا يدل الا على ان الوجود بمعنى واحد يحمل على الاشياء واما ان هذا الحمل صادق وان الكون زائد على كل ما يحمل هو عليه حتى اذا حمل على الوجود يكون له وجود آخر فلا دلالة له على ذلك

كما لا يخفى والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات فيه بحث لجواز
ان يقع التردد في المعدومات سيما اذا اعتقد وجودها كما ذهب اليه جمع من المتكلمين
وشرذمة من نوابع المسابين فلا يلزم من كون الوجود مقولا ثانيا ان لا يقع التردد فيه
لا دخل في الاستدلال اقول لو كان مفهوم العدم متعددا النتج الانحصار المذكور
لان كل عدم ح رفع وجود الخاص والحصار النقي بين الوجود الخاص ورفعه ضروري
واما قوله لجواز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فهو لا يقتضي الخلو عن الوجود
الخاص ورفعه كما لا يذهب على ذي مسكة فلا يتخيل هذا الحصر ليس هو الحصر المقصود
في هذا المقام فان الغرض ههنا حصر في الوجود ورفع الوجود عنه وجود خاص
بحيث لا ينافي اتصافه بوجود آخر كما لا يخفى ولنا هذا التقدير آخر فلا بد في اثبات الحصر من
اخذ مقدمة اخرى اما وجوبه جنسية العدم او كون الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود وسلب الوجود
بالكلية لا سلب وجود خاص فلا استدلال الشك من اخذ المقدمة الاولى وفيه بحث
اذ لا نم ان الغرض ههنا حصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية كيف والكلام على تقدير
كون الوجود والعدم مشتركين بالاشتراك اللفظي وعلى هذا التقدير يكون كل منهما مستعملا
في اخر مباينة قطعا ولا يجوز استعمال النفي منها في اكثر من معنى واحد عند الجمهور فكيف يراد
بالعدم جميع معانيه وليت شعري بان اى امر دعاه على تقدير ان يكون كل منهما مشتركا لفظيا
الى ان نحكم ان المقصود بالعدم جميع معانيه وبالوجود احدها وحكم بان ذلك غير خفي مع انه
في غاية الخفاء كما لا يخفى ثم اذا وجد زيد بوجود آخر وعدم بعدم آخر صدق انه
ليس موجودا بالوجود الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص غير مسلم لان زيدا
على كلا التقديرين لا يخلو عن الوجود الخاص ورفعه حسب حقيقة النقيضين لان
التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين الح قيل فيه بحث وهو ان العدم يقتضي الوجود لانه
رفعه ونقيض كل شيء يقتضيه فيكون الوجود نقيضا للعدم لان كون احد المفهومين
نقيضا للآخر فيلزم كون الآخر نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا نقيض للعدم
لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني هو الاول
بعينه كما توهم لان تصور الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود ووجه التقصي
عن ذلك ان يقال ان العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس

عدم العدم نقيضا له لانه في قوة السالبة المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه
بهذا الاعتبار هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود
حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوة
السالبة المحمول دون الوجود الذي في قوة الموجبة وفيه بحث اذ قوله فليس عدم العدم
نقيضا له لانه في قوة السالبة السالبة المحمول غير مسلم فلم لا يجوز ان يكون في قوة رفع القضية
السالبة كقولك ليس الانسان بحيوان اذ فرض الوجود في الموجبة وحكم بان العدم
نقيضه فيكون في قوة السالبة واذا كان العدم في قوة السالبة كان رفعه في قوة السالبة
لا في قوة رفع الموجبة السالبة المحمول كما لا يخفى على البال لو وضع موضوع العدم رفع الوجود
ونقول له نقيضان الوجود ورفع رفعه لا يجدي في الجواب ان ماذكره و المصنف اذ اجرى الدليل
المذكور في القضايا بان يقول السالبة نقيض الموجبة لانها رفعها ورفع كل شيء نقيضه فيكون
الموجبة نقيضا للسالبة لان احد الشيئين نقيضا للآخر فيلزم كون الآخر نقيضا له ثم سلب
السالبة ايضا يكون نقيضها لانه رفعها فقد ثبت لها نقيضان الموجبة وسلب السالبة
وليس الثاني هو الاول بعينه لان تصور الثاني موقوف على تصور السلب بخلاف الاول لا ينفع
عنه السؤال والحق ما ذكره فالحق في هذا النقيض مفقود في الجواب الثاني فنقيض بيده المقدمة
هي ان نقيض الشيء لما كان معتبرا برفعه كان الشيء مرفوعا به فلا بد ان يكون احدهما رفعا
للآخر ويكون الآخر مرفوعا به مثل ان يكون السالبة رفعا للموجبة مرفوعا بها ولا امتنع
ان يكون شيء رفعا للرفع نفسه لا يكون للموجبة رفعا للسالبة فلم يكن نقيضا لها بهذا المعنى
لكن لما كان نقيض السالبة اعني رفعها لازما للموجبة المقوا اسم النقيض السالبة عليها اطلاقا
لاسم اللازم على الملزوم توسعا على ما صرح به صاحب شارح الرسالة الشمسية وغيره اذا تمهد
هذا ظهر ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين ضرورة ان رفع المفهوم الواحد واحد
وان قول المورد كون احد المفهومين نقيضا للآخر فيلزم كون الآخر نقيضا له مم اذ
نقيض الشيء على ما يخرج من تعريف النقيض هو رفعه ومن الممتنع ان يكون كل من الشيئين
رفعا للآخر نعم قد يطلق النقيض على المرفوع توسعا وليس الكلام في ذلك انما الكلام
فيما هو النقيض حقيقة لا نم ان مفهوم العدم واحد قيل قد استدل على ذلك
المقدمة بعدم تمايز السلوب بدوا انها كما هو المشهور فكان ينبغي ان ينقله ويورد عليه

المنع وفيه بحث اما اولا فلانه يجوز العقل خلو الواقع عن النقيضين على تقدير ان يكون
للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له و انما يكون كذلك لو لم يكن تلك الخصوصية
لا بها بين الثبوت للسلب وتصورها لانها التصوير ولم لا يجوز ان يكون كذلك واما ثانيا
فلان معنى خلو الواقع عن النقيضين هو ان يكذب فيه كلاهما وهذا مخصوص بالقضايا
واما المفرد ونقيضه الذي كلاهما فيه كالوجود والعدم فلا يجوز ان يراد بخلو الواقع
عنها هذا المعنى اذ المفردات لا توصف بالصدق والكذب فان اراد بخلو الواقع عنهما
كونها معدومين في الواقع فامتناع ذلك مم الا يرى ان الامتناع واللاامتناع معدوما
وكذا الوجود والعدم وامثاله كثيرة وان اراد بخلو الواقع عنهما معنى آخر فلا بد
من تبيينه لتبين حاله واما ثالثا فلانه ان اراد بقوله اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها
انه لا معنى لا حكم بسلب الماهية ولم يقصد بذلك سلب وجودها بوجه من الوجوه
الذي ذكرها يرد عليه ان ليس الكلام في ذلك بل اضافة السلب الى الماهية وان اراد
ان مفهوم السلب اذا اضيف الى الماهية وقيل مثلا سلب السواد اذ لم يكن لذلك التركيب
اضافي معنى بخلاف ما اذا اضيف الى الوجود وقيل سلب الوجود فغير مسلم كيف والعلامة
الجرجاني قد صرح في مواضع من تصانيفه ان السلب الى مفهوم كان حصول مفهوم
آخر في غاية البعد عنه   لا نسلم الاشتراك في مطلق السلب ضرورة اشتراك السلوب
ضرورة عن الاتصاف اذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان العدم مفهوما في نفسها
فيكون عدم كل ماهية معنى كلمة النفي مضافا اليها كاللاانسان واللافرس واللاحالة
لا يكون معنى السلب الكلي مشتركا بين العدمات ولهذا استدل المص بوحدة العدم على وحدة
الوجود فلا وطان نقول لا يلزم من اشتراك السلب معاني معنى كلمة النفي اتحاد مفهوم الوجود
وانما يلزم ذلك لو كان هذا المعنى نقيضها للوجود وهو مم بل نقيضه هو للمقيد
لا المطلق المشترك   وللمعترض ان لا يلزم قبل العرض اشتراك بين الوجودات
وفيه بحث اولا لا نم ان العرض اشتراك بين الوجودات بل العرض اشتراكه بين جميع
الموجودات وكيف يكون العرض اشتراكه بين الوجودات وتحول اللص ونردد الذهن
في الخصوصيات حال الجزم بالوجود لا يعطي الاشتراك بينها بل هو على الاشتراك بين الموجودات ثم
ولا نم ان شمول المقسم لاقسامه كما في اثباته الاحتمال الذي ابداه في حواشي القديمة

رد المراد ادعى هذا القائل في تحرير هذه الحاشية وقد اورده ههنا في توجيه السوال ولا نم
ان هذا لا يصلح توجيها الكلام الشرح بل كلام الشارح صريح في هذا حيث جعل الدعوى
او الاشتراك الوجود بين الموجودات او صرح ههنا بان المقسم هو الوجود وافراد الممكن
قيد القسم ومن البين ان افراد الممكن من المقسم الذي هو الوجود لا يندرج الا على المعنى بحسب
الحمل المواطاة فكما حكم اولا باشتراك الوجود بين الموجودات ولم يرد اشتراكه بها بحسب
الحمل المواطاة حكم ههنا الجواز عموم قيد القسم ولم يرد عمومه بحسب الحمل المذكور ولا ينافي
ذلك صحة تشبيهه بمثال الحيوان والابيض كما لا يخفى على بعض الفضلاء اذا اثبت ان المقسم
يجب ان يكون مشتركا بين جميع افراده اقسامه ثم مقصد المستدل وهو ان الوجود مشترك
بين جميع افراده الاقسام التي هي الممكن الموجود والجوهر الموجود والعرض الموجود
فلا يتم ورود السوال اراد السائل ح سواء اراد السائل بالقسم قيدا او بدله بقيد القسم
ولو اريد بالقسم ما ذكروا بدله بقيد القسم لم يكن المنع الموجه الى السوال وارد على مقدمة
او بدله بقيد القسم من مقدمات الدليل لظهور ان مراد المستدل بالاقسام في المقدمة
القائلة بان مورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين اقسام الاقسام حقيقة لا قيودها
وفيه بحث اذ يجوز ان يكون الوجود مشتركا معنويا بين الواجب وبعض افراد الممكن
ولا يلزم من الاشتراك الوجود بهذا المعنى بين جميع افراد القسم اشتراكه بين جميع افراد الممكن
الذي هو المط فلو اكتفى المستدل بهذا القدر لم يثبت اشتراكه بين الجميع فظهر ان مادة
التشبيه غير محمد بعد   فلا بد للمركب لا بد من الانتهاء الى البسيط فلا يخفى انه
على تقدير انها اجزاء عقلية وفيه بحث اذ التركيب بدون تحرمن ايجاد الوجود
ممتنع مما يكون متغايرا ذهنا وخارجا لا يكون مركب قطعا واذ لم يكن مركبا لم يكن
عدم انتهائه الى البسيط نقضا على من يدعي لزوم انتهاء المركب اليه فلا تغفل
لان البسيط مبدأ المركب قيل المانع ان يمنع انواع هذا البرهان هو ان المركب لا بد
من اجزاء فان كان شيء منها بسيطا فهو المط والا لكانت اجزاؤه غير متناهية
كل واحد منها مركب من اجزاء مركبة وح ان لوحظ تلك الاجزاء باسرها جملة ونذكر
ان حصول كل واحد منها يتوقف على حصول واحد آخر كلم الا والحمل او يحصل واحد
منها حتى يحصل منها واحد آخر من تركيبه يحكم العقل بامتناع حصولها قطعا ثم ادا

عن

جزء مركب معين منها قيل هو مركب معين آخر و اذا سئل عن جزء هذا الآخر قيل هو
مركب معين ثالث وهكذا ولما كانت الاجزاء غير متناهية لا يصل العقل الى جميعها
بهذا الوجه ولم يظهر التخلف عنده ولم يحكم بامتناعه بهذا الطريق وهذا البرهان
اسد و اظهر من برهان التطبيق كما لا يخفى على الواقف بهما فلا يكون الاستدلال بهذا
ان اقتضى العروض الى قبل القابل انه يقول لم لا يجوز ان يقتضي النسبة وفيه بحث
اذ لا نم ان المتواطي لا يختلف بالذاتية والعرضية و لو كان كذلك لم يكن شيء من الذاتيات
متواطيا اذ الجنس عرضي للفصل و النوع والفصل للخاصة وانما يلزم ان
لو كان الوجود متواطيا قيل لا يخفى ان مقتضى المفهوم الواحد لا يختلف عنه سواء
كان متواطيا بالنسبة الى افراده او مشككا وفيه بحث اذ التفاوت وانما يكون
بشرط حصوله في بعض افراده وحصوله في بعضها بخلاف الاولية او الاشدية او
او الاقدمية كما حقق في موضعه وصرح به العلامة المحقق في حواشيه على شرح
المطالع بقوله نفي للشك بعضهم حيث قال ان كان التفاوت داخلا في مفهوم اللفظ
كان مشتركا وان كان خارجا عنه كان مفهوم اللفظ هو اصل المعنى حاصلا في
مفهوم اللفظ الكل على السواء اذ لا اعتبار بالخارج عنه فيكون متواطيا و
اجيب عنه بان التفاوت خارج عن مفهوم الاسم في وقوعه على افراده وحصوله فيها
فاعتبر فيها على الحالة مقابلا لما ليس فيه هذا التفاوت ومن الجائز ان يختلف اقتضاء
بحسب اقتضاء شرط الاقتضاء مثلا يقتضي بشرط الحصول الشديد ما لا يقتضيه بشرطه
الحصول الضعيف بان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في الماهيات لزم
خروجه عنها هذه الملازمة ممنوعة وانما يلزم خروج الوجود عن الماهيات
ان لو كان الوجود محمولا عليها بالمواطاة ولم يكن متساوي الحصول فيها والفرق
بين المحمول والمواطاة وهو ان الاول ليس له حصول في افراده بحسب نفس الامر التساوي
والاختلاف هناك بوجه آخر بخلاف غير المحمول فان له حصولا في كله وجه
ان يختلف ذلك الحصول باحد الوجوه المذكورة في التشكيك واقوى
ما ذكروه قيل التشكيك اما بالاولوية او الاقدمية او الاشدية او الزيادة
والنقصان اما الاشعار بالاولوية في الذاتيات والاستواء نسبة الذاتي الى جميع

ما هو وفيه بحث اذ استواء نسبة الذاتي الى افراده ثم وهل الكلام الا في انه يلزم استواء
نسبته اليها حتى يجب ان يكون متواطيا او لا يلزم ذلك حتى جاز كونه مشككا ولو
سلم استواء نسبته اليها لكن ذلك في جميع اقسام التشكيك ممنوع اذ في كل قسم منها
يعتبر اختلاف النسبة والعجب انه حصر هذا في الاولين وعدم جريان العلية
في الاثبات في تمام الاثر انهم حكموا بان الشيء ما لم يصر حيوانا لم يصر انسانا و كذا
ان الاشد مثلا مشتمل على امر زائد غير معتبر في مفهومه مدخل له اعتبر في حصوله في افراده
ولا نم انه لا يكون بينه وبين الاضعف تفاوت اختلاف فان الاختلاف المعتبر في
المقول بالتشكيك ليس الا في حصوله في الافراد كما نقلنا عن العلامة المحقق آنفا وهو
حاصل هناك لا في نفس مفهومه حتى اذا كان مفهوما واحدا لم يكن بينهما اختلاف في
ولا نم ان في العرض على التقدير الاخير يلزم خلاف المفروض اذ المفروض ان الاختلاف
في عارض معين هو المقول بالتشكيك والتقدير الاخير ان لا يكون الزائد معتبرا
فيه فلم يكن في نفسه اختلاف كما في الذاتي وهو منقوض بالعارض قال
بعض الفضلاء اختلاف الذاتي في افراده بحسب الشدة والضعف مثلا الوجوب
تعدد في تلك الافراد بناء على ان المقتضي لذلك الاختلاف هو العارض فيلزم ان لا يكون ذلك
العارض ايضا مشككا والفرق بان الاختلاف في صورة الذاتي يكون مستندا اليه وفي
صورة العارض يجوز استناده الى معروضه تحكم مخصوص وللحل ان الاختلاف في الافراد يجوز
ان يستند الى الفصول ان كان الذاتي جنسا لافراده الى المشخصات ان كان نوعا او فصلا
كما ان اختلاف العوارض التشكيكية في افراده يستند الى ذوات معروضاتها لا الى
انفسها وفيه بحث اذ حاصل الاستدلال ان الذاتي لو كان في بعض افراده شديدا و
في بعضه ضعيفا مثلا لم يكن معنى واحدا فيهما اذ الشديد لا يكون عين الضعيف
فلم يكن معنى واحدا مقولا بالتشكيك عليهما بل يكون في كل منهما معنى آخر وهذا منقوض
بالعارض اذ لو كان العارض شديدا في فرد وضعيفا في افراد آخر لم يكن معنى واحدا
مشتركا بينها فلم يكن معنى واحدا مقولا بالتشكيك عليها وليس الكلام في ان سبب الاختلاف
يكون ماذا اولا انه في اختلافه بواسطة اقتضائها الذاتي بل في ان اختلافه مستلزم
لتعدده بواسطة ان الاختلاف في الوحدة وعلى هذا الاختلال ما ذكره اصلا ولنعرض

عن هذا استحقاق نبين ان الذاتي لماذا لا يكون مقولا بالتشكيك فنقول قد عرفت مما نقلناه
آنفا عن العلامة المحقق ان الاختلاف المعتبر في التشكيك راجع الى وقوع الكلي
وحصوله في افراده فان لابد ان يكون المشكك حصوله في افراده فان لابد ان يكون المشكك
حصول في افراده ثم حصوله في افراده بحسب نفس الامر ممتنع ان يحمل عليها مواطاة وذلك
تقتضي اتحادها معها فيها كما حقق في موضعه والمتحدان حيث الاتحاد لا يمكن حصول
احدهما في الاخر بل يجب اخذ الشيء بعينه من غير اخذ غيره فان القوم قد اتفقوا
بهذا الوجه وثبوت احكام منه يقولون للماهية لا في هذه المرتبة من الوجود والعدم
وهي في نفسها لا موجودة ولا معدومة واخذ الشيء بهذا الوجه قد يسمى الاعتبار الذهني
فاذا اخذت الافراد بذواتها ولم يوخذ معها غيرها لجردها العقل تجريدا عن الكلي المشكك ثم
يعرض لها الكلي المذكور لما تعرض مبدأ ثبوتها في الخارج ان كان له مبدأ فيه كالاسود فان
زيدا اذا اخذ بذاته ولم يوخذ معه غيره كان يصاحبه حمل الاسود في هذه المرتبة ثم يعرض له
الاسود بواسطة عروض السواد له واما باعتبار خارج عنها معها بان كان مبدأ من الاعتبار
كالموجود والمعدوم فان الوجود والعدم من الاعتبارات المنتزعة للموجود هو الماهية
لا وحدها ... الوجود كما ان للمعدوم ... العدم ولما امتنع حصول الذاتي
الذاتي بهذا الوجه ايضا اذ لو اعتبر الذاتي بنفسه لم يكن في هذه المرتبة سلب
عن الذاتي حصوله فيه اصلا لا بحسب نفس الامر ولا بحسب الاعتبار الذهني فلا يتصور
اختلاف حصوله فيه بخلاف العرضي فان له حصولا في افراده بهذا الوجه قطعا ويجوز
اختلاف هذا الحصول الذي هو الوجه المعتبر في التشكيك فان قلت اذ لم يكن للذاتي حصول
في افراده لم يتصور استواء حصوله فيها كما لا يتصور اختلاف حصوله فيها قلت اريد
باستواء الحصول عدم اختلافه وذلك قد يكون بانتفاء الحصول كما في الذاتيات وقد
لا يكون بتحقق الحصول وانتفاء الاختلاف كما في العرضيات المتواطية والحق
بالكمال والنقصان بعض المهية الخ اعلم ان الطول والكثرة فيما نحن فيه يحتمل الوجهين احدهما
الاضافي كما اذا قلنا ان الذراع اطول بالقياس الى ذراع واحد ... ان كان قصيرا بالقياس
الى ... ذرع والعشرة كثيرة بالقياس الى الخمسة وان كانت قليلة بالقياس الى المائة
والثاني غير اضافي كان يراد بالطول الامتداد المفروض اولا او الطول الامتداد ...

وبالكثرة المجموع من الوحدات فان اراد ان الاختلاف بالكمال والنقصان في الطول الغير الاضافي
فممنوع لظهور ان ليس لها اختلاف فيه وان اراد ان الاختلاف في الطول الاضافي
فهو مسلم لكن لا نم انه ماهية الذراع بل هو عارض من عوارضها قال الشيخ في فصل خواص
الكم من قاطيغورياس الشفا بعد ما حقق ان لا تضاد فيه وكذلك ليس في الطبيعة ضعف
واشتداد ولا تنقص وازدياد ولست اعني بهذا ان امكنه لا يكون ازيد وانقص
من كمية لا يكون اشد وازيد وانها كمية في اخرى متشابكة لها فلا تقول انه اشد من ثلثة
والاربعة اشد من حط اي اشد في انه وجد احدهما حط اخر وان كان من حيث المعنى
الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي ثم قال والفرق بين هذا الاشد ولا ازيد اي
الاشد ولا ازيد الذي يمنع كونه في الكمية ان هذا الازيد يمكن ان يشار فيه الى مثل حاصل
وزيادة والاشد الا زيدا الذي يميد لا يمكن منها ذلك وقال في الفصل السابق عليه و
اعلم ان الكثير بالاضافة هو العدد والكثير الاضافة عرض في العدد وكذا القول في
سائرها شاكله ذلك وانت خبير ان المدعى ليس الا ان الوجود المطلق المشترك
زائد فلم يرد القائل بهذا القول ان الدعوى هنا ان الوجود الخاص زائد بل اراد انه يبنيه
على ان بعض الدلائل الدالة على زيادة الوجود المطلق لا يدل على زيادة الوجودات الخاصة
التي اثبتها القول وبعضها يدل على زيادتها ولهذا ذكر ان كلا من احد من الادلة المذكورة
من اي القسمين واثبات ان في الموجودات امرا مع الماهية والوجود المطلق
وحصته فالبعض الفضلاء ان في افراد الوجود التي ليس الوجود المطلق بتقيد نوعية
لها على ما هو الحق امور متخالفة الحقائق كما نص عليه المحققون ولا اتصافها بالوارد للماهية
المتخالفة فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة ووجود الممكن محتاج اليها ولا شك ان
الاحتياج والغنى من لوازم المهية وح لابد ان يكون في موجود ما امرا وراء الحصة والا
لكانت الوجودات متواقفة المهية اذ الكلي بالنسبة الى الحصة نوع نص عليه في المنطق
واذا ثبت في ما من الوجود وراء الحصة ثبت في كل موجود خاص وراء الحصة
اذ البديهة لا تفرق بين موجود وموجود بثبوت ذلك الامر وعدمه وفيه بحث اما
اولا فلان ذلك مصادرة على المطلوب اذا استدل على ان للوجود افراد في الماهيات
فان له افرادا موجودة فيها متخالفة اللوازم فلا نسلم للوجود فردا كيف نسلم ان له

افراد مختلفة اللوازم فيها دا اما ثانيا فلانها لا نم ان المستغني عن السبب المحتاج اليه
هو الوجود الواجبي كما حقق و وجود الممكن فان المستغني عن السبب و المحتاج اليه هو
الواجب و الممكن لا وجودهما لامتناع على ما مر كما مرت اليه الاشارة و اما ثالثا
فلانه لو كانت الوجود افرادا في الماهية لكانت ثبوت فرد الوجود للماهية فرعا
لثبوتها ضرورة ان ثبوت الشي للاخر متفرع على ثبوت الاخر فيكون لها ثبوت
قبل وجودها هف ولا تخلص عن هذا باختيار ان الوجود الذهني للماهية متقدم
على عروض الوجود الخارجي لها بناء على ان الوجود الخارجي يعرض لها في الذهن لان
الدليل جار في ثبوت المذكور الوجود الذهني لها فيلزم ان يكون لها قبل ثبوتها (المذكور)
في الذهن ثبوت اخر هف   سيجي ان الوجود مشكك الى آخر سلم ان مفهوم
الوجود المشتق منه الموجود ليس مقولا بالتشكيك بالقياس الى افراده فلا يلزم ان
ان يكون له افراد معروضة لانه نعم الوجود بمعنى الموجود مقول بالتشكيك بالقياس
الى الموجودات   لانا لا نم ان العقل هو الوجود قيل فيه خلط اذ هو بمنزلة ع
فوظيفته الاثبات لا المنع وهو غلط لكن ليس هذا المنع في كثير من النسخ ولا يلائم ما قبله
كما لا يخفى و العارض هكذا اما في الخارج فقط واما في الذهن فلان تعقل الشي لا يستلزم تعقل
يعقله   بعد ان تم مقدمات قيل لا استدراك في قوله لكن القائل لانه قال هذا الدليل (بل)
لو تم لدل و لو فرضنا ... على المقدمتين لا يقدح في صحة ما ادعاه و انما كان استدراكا لو احتاج
بعد التمام الى المقدمتين و فيه بحث اذ تمام هذا الدليل يتوقف على مقدمتيه و اجتماع
الشرائط المعتبرة في انتاج هذا الضرب من الشكل الثاني و المقدمتان الاثنان يتوقف
اثباتهما زيادة الوجودات الخارجية عليها لبيانهما فان مقدمتي الدليل هما ان الماهية
و اجزاءها معقولة و الوجود غير معقول و شرائط انتاج هذا الضرب من الشكل
الثاني هي الامور المعلومة المعتبرة في انتاجه و من البين ان تحقق فرد الوجود
في الماهيات و معلوميته على الوجه الممتاز عما عداه ليس منها الا يرى انه يصدق هذا الدليل
فيما لا افراد له اصلا كان يقال الماهية و اجزاءها معقولة و الانتفي غير معقول فالحاصل
هذا الدليل ليس موقوفا على ان يكون للوجود فرد وراء الحصة ولا على ان هذا الفرد
معلوم لنا بوجه ممتاز عما عداه و ... ظهر ان الدليل المذكور تم بدون هاتين المقدمتين

فلا يكون تقديره كاسية متضمنا التقدير بصدقهما   الثانية ان هذا الفرد معلوم لنا
اما بالكنه او بوجه ممتاز عن جميع ما عداه قيل على التقدير يحتمل ان يكون معلوما لنا
وفيه بحث اذ قد حكم الشارح بان اجراء هذا الدليل في الوجود الخاص يتوقف على العلم
بالوجود الخاص اما بالكنه او بوجه ممتاز عما عداه وذلك لان اجراءه فيه بان يقال ان
الماهية واجزاءها معلومة و الوجود الخاص ليس بمعلوم والحكم الثاني يتوقف على العلم
بالوجود الخاص بالوجه الممتاز عما عداه اذ لو لم يعلم كذلك لم يمكن الحكم بانه ليس معلوما او
لجواز كونه معلوما ولم يعلم انه هو ولم يحكم بان معلومية الشي يستلزم معلومية لبره عليه ما ذكر
من احتمال ان يكون معلوما لنا على التقدير ... انه معلوم وفي قوله و على هذا فلا يعلم
ان كونه الانسان غير معلوم لنا ايهام العكس في الدعوى ان العلم بعبارة الوجود الخاص
للماهيات هذا الدليل مستلزم بالكنه الوجود الخاص او بوجه بحيث يمتاز عما عداه لا ان (م)
العلم بكنه الوجود مستلزم للعلم بمغايرته للماهية التوجه اليه ما ذكر من جواز كون
الوجود معلوما بالكنه ولا يعلم المغايرة   بالكنه او بوجه ممتاز الخ قيل معنى
معنى التصور بحقيقة الشي بالكنه ان يكون هو بنفسه متمثلا في الذهن وفيه بحث اما اولا
فلان المتصور بالوجه لو لم يكن متمثلا في الذهن لم يكن معلوما لان العلم عبارة عن التمثل
على ما حقق في موضعه واذا لم يكن معلوما لا يكون التوجه اليه الا بالامر الصادق عليه
ولا عبرة لامتناع التوجه الى المجهول واما ثانيا فلان العرضي كالكاتب لو كان مغايرا
للانسان مثلا في الماهية و الحمل في الخارج لم يكن عينه فلا يصح ان يقال احدهما هو غير الاخر
فيه على ما حققه حمل المواطاة و لو كان بينهما ظهر ما في القطن و الثلج في العلامة و الابراز (?)
لا استبعاد بذلك ان يحكم باتحادهما في متعلق الا بان احدهما هو عين الاخر الا يرى انه
يصح ان يقال القطن و الثلج يتحدان بالمحمول و لا يصح ان يقال احدهما هو عين الاخر و ما ذهب
بعضهم من ان حمل المواطاة في العرضيات بمعنى آخر فسيجي ابطاله و تقصدا انهم جوز العرضية
عن خصوصية المواد وعبر عنها عيب و سوا ما مضاها ولو كان لها معنى آخر كيف
يمشي هذا و اما ثالثا فلانه ان اراد بقوله وجود للماهية في الخارج بحسب الخارجية
العرض انه ينسب اليها على سبيل التجوز فالحدي ... وان اراد انه ينسب اليها حقيقة
و انها توجد بذلك الوجود فهو كلام خال عن التحصيل اذ لا معنى لموجودية الشي بوجود

غيره وان اراد امرا اخر فلا بد من بيانه لنتبين حاله وكذا الكلام في جنسه وجوهر صاحب
الماهية في الذهن اليها والجواب عن هذا الدليل ودليل الحكاك الخ
هذا الجواب غير صحيح لان حمل الذاتيات على الماهية المجملة وهي التي يوصل الحد الى
تفصيله ويكون جوابا للسوال بما هو عن افراد النوع من غير زيادة لا يحتاج الى
الاستدلال بل هو ضروري مثلا اذا لاحظنا الماهية المجملة الانسانية المعبر عنها في
لغتي العرب والفرس لفظي مردم وحصلنا ذاتياتها كان حملها عليها باسرها
ضروريا وقس عليها ساير الماهيات وهذا هو الذي عده من خواص الذاتي لان
حمل الذاتيات على الماهية المفصلة لا يحتاج الى الاستدلال لان العرضيات ايضا كذلك
مثلا كما ان الحيوان والناطق ضروري كذلك الحيوان الماشي ضرورية وح تم الدليل
من غير احتياج الى تفصيل الماهية بكنهها ثم تقرير الدليل الاول على ما اختاره الشارح
نبو محض عليه فان قلت يحتمل ان يكون تلك الماهية المجملة نظرية فيكون حكمها حكم
الكنه قلت تلك الماهية المجملة من حيث هي مجملة معلومة بالبديهة غالبا وينتقل الذهن
منها الى المبادي لا يكتسب اما بالحد فلانه يوصل الى تفصيلها لا اليها مجملة واما بالرسم
فلانه يوصل الى وجه من وجوهها لا يقع في جواب ما هو وتلك يقع فيه وهي معلومة من
حيث وضوح اسامي الماهيات كالانسان والفرس بازائها فهي معلومة بالفروق
سلمنا ثبوت هذا الدليل من عدم تعقل الماهية بالكنه لكن ذلك لا يقدح في الاستدلال الحمل
لان حمل الموجود على كل ماهية اذا احد اذ بين لانها من عن البنيات الى ما هو غيرها
سعد ويحتاج الى الاستدلال الا بالضرورة نعم انه يحتاج الان بعض تصورات دنيك الحكمين
وهو كنه الماهية نظري في الاغلب البين ان الحكم الضروري الذي يكون بعض
اطرافه كسبيا يصح الاستدلال منه وابطاله لذلك فلا اذا قيل كنه الانسان كسب
من اسور لا يمنع ولا يبطل هذا الحكم بان تصور الانسان نظري وما نحن فيه من هذا
العسل قيل يجوز ان يكون الماهية المجملة بحيث يكون ضروري يكون حمل الوجود بالقياس
اليه محتاجا الى الاستدلال ولا يكون بالقياس الى ما هو كنهه كذلك كما اذا انقري
الانسان بالضاحك كما بينا في كتابه شرح المطالع ان التصور هو الضاحك
والحكم عليه سري منه الى الانسان بالعرض وعلى تقدير جوازه ذلك لكون الحيوان

بالقياس

البحث عرضيا ولم يكن ما نحن فيه اذ معناه ان شيئا ما يقال له السواد الخ
قيل اذا الحدث القضية سالبة لم يكن حكما باجتماع النقيضين اذ صدق السالبة لا يقتضي
صدق العنوان وفيه بحث اذ الحكم في الموجبة المحصورة والمهملة على المتصف بالعنوان
بالفعل او بالامكان على اختلاف المذهبين كما هو المشهور والحكم في السالبة على ما عليه
الحكم في الموجبة والا لم يكونا متناقضين فقولك السواد ليس بسواد كان حكما بسلب السواد
عن المتصف به وهو الحكم باجتماع النقيضين واما قوله صدق السالبة لا يقتضي صدق
العنوان على الافراد في نفس الامر ان اراد ان العنوان قد يفارق عن الافراد فيها
وح يصدق السلب دون الايجاب فلا يمتنع ما نحن فيه اذ العنوان ذاتي المتصف
فكيف يصح ان يفارقه وان اراد ان السلب يصدق فيها باعتبار المتصف في الوصف
معا حتى اذا انتفى السواد راسا يصدق ان السواد ليس بسواد فذلك مع ان الحكم على
التقدير المذكور على المعدوم وهو ليس بسواد فان يصدق ان المعدوم ليس بسواد
كان ملخصا ان القضية الصادقة الخ قيل القضية الصادقة في نفس الامر
هو ان السواد المعدوم وفيه بحث اذ لا يلزم من كذب الحكم بالسوادية على السواد المعدوم
ان يحكم الحكم بالسوادية على السواد الموجود ليكون الصادق هو ان السواد سواد
الموجود ليكون الصادق ما دام موجودا او ما دام سواده الا ان السواد مع قطع النظر
عن الوجود والعدم سواد كما قرر وان في قولهم الماهية من حيث هي ليس الا هي فان
يصدق قولك السواد سواد بلا تقييد بما دام موجودا او ما دام سوادا ويكون سلب السواد
عنه مناقضا ولا يلزم من كون السوادية في حال الوجود ان يكون الحكم بالسواد مقيدا به
والا لكان لكل قضية موجبة مقيدة بهذا القيد ليس كذلك والاضافة في ان يعنون
للموضوع العنوان لا يعتبر الا اذا كان العنوان من عوارضه اما اذا كان نفسه
كما فيما نحن فيه فلو قيد به لزم تقييد الشي بنفسه وهو حاصل التحصيل ومدار كلام هذا
الفاضل هنا على ذلك قال بعض الفضلاء قيل انما يلزم التناقض لو كان قولنا السواد
موجود بمنزلة ما ذكره وليس كذلك لان الوجود هنا محمول الاشتقاقا فيكون سلبيه
بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد والوجود ليس بذي وجود وهو ليس تناقض
والجواب ان الوجود لو كان نفس الماهية يكون معنى كون الشي موجودا انه ثبت الوجود

المعنى به

سواد به

لم يطلق الحمل لا بالاشتقاق لان اتصاف الشي بذاته ليس بموجود حتى يكون الحكم على السواد بكونه موجودا حكما عليه في التحقيق بكونه موجودا لا اعتبار بنا ان لفظ الموجود من الاوصاف بالوجود اذ ذلك مقتضى الاطلاق اللغوي ولا كلام فيه وفيه بحث اما اولا فلان ما ذكره في الجواب لو كان صحيحا لكان معنى قولهم الوجود موجود حق لا يمكن ان ينازع فيه العقلا لكنهم متنازعون فيه حيث ذهب طايفة الى انه موجود في الخارج والمحققون الى انه ليس موجودا فيه بل هو من الاعتبارات العقلية واما ثانيا فلانا لا نم ان معنى الموجود ما له الوجود حتى اذا حمل على الوجود يلزم ثبوت الشي لنفسه والصواب ان معناه امر يحمل عليه ويحمل على الوجود وعلى غيره بهذا المعنى كما مرت اليه الاشارة وسيجي تحقيقه والصواب في الجواب ان المعنى المطلق الوجود على الوجود على طريق السالفة المشهوره وبهذا انه من الامور العامة ولعل تعريف الوجود في معرض فصل تعريفه كما مر وقد الاشارة اليه وبهذا اندفع جواب الشارح عن الوجوه الثلثه الاخيرة ايضا الا ان دفع الواجب فرد حاصل للوجود المطلق غير مسلم اذ لو كان الواجب فردا للوجود المطلق عند الحكما كان الوجود في الخارج عندهم وليس كذلك لا نقل الشارح آنفا عن الشيخ والفارابي ان الوجود ليس بموجود والحق انه ايضا ليس فردا للوجود عندهم بل هو فرد الموجود لكن ليس له ماهية اصلا فهو الموجود البحت لا الشي الموجود وهذا هو المراد بقولهم ماهيته نفس انيته لا انه له ماهية هي الوجود يرشدك الى ذلك تصفح كلام الشيخ في الهيات الشفا وسيجي تفصيل ذلك او وجودها فالتوقف على نفسه فيلزم الخ في هذا الشق ان يقال يحصل الحاصل وفيه بحث اذ يجوز المقارنة وان لم يستلزم التوقف لكن مقارنة الوجود مستلزم له العلم بتقدم الوجود على ساير الصفات وعلى تقدير تسليم ان يكون مقارنة الوجود ايضا غير مستلزم لتوقفه لتقدم فورد المنع على مقدمة الدليل اما ان يكون منشاء المنع ودليل الدليل آخر اذا كان الاخر سالما اذ المنع وما اختاره غير سالم عنه لورود المنع على اخلال اللازم كما اعترف به وانما يلزم ذلك ان لو كان المعروض للماهية بشرط الوجود وفيه بحث اذ المقدمة القايلة تارة بثبوت الصفة للشي موقوف على وجود المثبت له قاعدة بديهية لا يشك العقل فيها صفة الوجود للماهية

وهي يقتضي ان يكون معروض كل صفة هو الماهية بشرط الوجود ويلزم منه امتناع عروض الوجود للماهية في نفس الامر والتحقيق الذي لا محيد عنه ان العروض على تحرير الحمل بحسب نفس الامر ان يكون فيها امر قايم بآخر سواء كانا بالخارج او في الذهن واحدهما في الخارج والآخر في الذهن كالعلم القايم بالذهن والثاني بحسب الاعتبار الذهني بان يكون للموصوف بحسب اعتبار العقل ذاته ولم يعتبر معه غيره يحله في هذه المرتبة خاليا عن الصفة ثم يجده بعد هذه المرتبة موصوفا بها كما سانبه عليك فيما سبق فالوجود قد يراد منه المعنى المصدري المتبادر منه فيهما وقد يراد به مفهوم الموجود فلما كان لا يجوز عروض شي بينهما للماهية في نفس الامر لان عروض شي آخر وثبوته له فرع لوجود المعروض فيكون للماهية وجود قبل وجودها هف وايضا مفهوم الموجود متحد مع الماهيات في نفس الامر والمتحدان يمتنع عروض احدهما للآخر حيث الحمل ولا عروض وجود المعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد الماهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا صحة لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفا به لا يجدها حال موجودة منه ذلك قيام الوجود بها فان صدق المشتق لا يلزم قيام مبدا الاشتقاق كما مر وسياتي ايضا واما الوجود بمعنى الموجود فهو عرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل الماهية اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة عارية عنه ويجدها في المرتبة الثانية فانها عارضا لها وبهذا الحكم بانه عرض عام لها وقد نص المص على هذا بقوله وقيام الماهية من حيث هي هي فان قلت لما ذا امتنع عروض مفهوم الموجود وقيامه للماهية في نفس الامر وجاز ذلك في الاعتبار الذهني قلت لانها في نفس الامر واحد لا تعدد فيه اصلا ضرورة ان السواد والموجود مثلا في نفس الامر شي واحد ذاتا ووجودا فلا يتصور هناك حينئذ بينهما بالقيام وغيره واما في الاعتبار الذهني فهما شيان لان العقل قد فصل هذا الشي الواحد الى ماهية متقدمة وموجود متاخر عنها فتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار وعلى هذا لا يرد ما اورده الشارح عليه لا ما يجادا ان المراد بالماهية من حيث هي هي ما لا يكون الوجود ولا العدم معتبرا معه فوله فهو اعتراف بالواسطة قلنا الواسطة بينهما في نفس الامر ممتنع لا في الاعتبار الذهني فالماهية اذا اخذ بذاتها ولم يوجد معها غيرها فهي لا موجودة ولا معدومة بمعنى ان العقل يجدها في

في هذه المرتبة خالية عنهما ولا يلزم التناقض لان عروض الوجود لها في المرتبة التي
بعد هذه المرتبة لا فيها ولا يلزم تقدم وجود الماهية على عروض الوجود لها
هناك كما يلزم ذلك لو كان عروض الوجود لها في نفس الامر لان عروض الشئ
الاخر في نفس الامر مسبوق بوجود المنفس للمعروض لا المعروض بحسب اعتبار
الذهن وذلك ظ يلزم تقدم الماهية على الوجود بالذهن اعلم ان
الوجود اى الموجودية متقدم على العلية للماهيات في نفس الامر بمعنى ان الانسان
مثلا ما لم يوجد وكان في حد العدم لم يكن انسانا بعد ضرورة لامتناع المطلق لا يكون
انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره بوجه من الوجوه ومتاخر عن الماهية في
الاعتبار الذهني كما مر آنفا ومن تتبع كلام القوم يذهب تارة الى تقدم الوجود
على الماهية وتارة الى تقدم الماهية على الوجود قال المص في الكلام الكتاب الصارع
واعلم ان وجود المعلولات في نفس الامر متقدم على ماهياتها وعند العقل متاخر
عنها ضرورة تقدم المعروض على العارض قيل ينتقض هذا باتصاف الهيولى
بالصورة في الخارج مع تقدم الصورة عليها في الوجود الخارجي وفيه بحث اما اولا
فلان النقض لا يندفع بما حسبه دفعا لانه لما سلم ان الصورة العارضة للهيولى
متقدم عليها كان ذلك نقضا على وجوب تقدم المعروض على العارض ولا يندفع
ذلك بكون اتصاف الهيولى بالصورة متاخرا عن وجودها كما لا يذهب على
ذي مسكة اذ الكلام في تقدم ذات المعروض على ذات العارض حيث استدل به
على تقدم الماهية على الوجود لا الكلام في تقدم المعروض على اتصافه بالعارض
واما ثانيا فلان التحقيق الذي ذكره مبني على ان يعرض الهيولى اولا صورة مبهمة
ثم يعرض لها صورة معينة وذلك خبر النوع لا يعرفني ولا بين ولم يقل به احد على
ان جعل العام والخاص واحدا حتى يوضعه فكيف ينعكس الخصوصية ويعرض
بانضمام الهيولى وان لم يقتضي وجوده ذلك الشئ لا ضمانى ان الثبوت
مشتق بين الثالث والمثبت له فلا يكون بديهيا المعدوم في نفسه موجود الشئ
فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجود الشئ قيل فان قلت
صار الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف في ظرفه ولا يقتضي وجود الصفة فيه مع

مع وجوده ان النسبة فرع طرفيها
قال صاحب ... في الهيآت كتاب
التحصيل ان كل الصفة معدومة
فكيف يكون م

ان كليهما طرفاه قلت لان الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف
في الوجود او يكون الموصوف في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظ العقل صح له ان
ينتزع منه تلك الصفة مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف زيد
بالعمى ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة انه لم
يكن الشئ موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف اليه في الخارج ولا كونه في الوجود
الخارجي بحيث يصح منه انضمام وصف ولا يستلزم وجود الصفة فيه اذ العقل قد
ينتزع من الموجودات الخارجية امورا اضافية وسلبية لا تحقق لها في الخارج
ويصفه بها وصفا صادقا وفيه بحث اذ دلالة ما ذكره على حصول الاتصاف في
نفس الامر دون الصفة كما هو المدعى بل اعم من الاتصاف بحيث يحصل فيه ما لا يكون
بحسب نفس الامر واعتبر وجود الموصوف دون الصفة ولو عمم من الاتصاف بحسب
ما يحسبه ويعكس الامر اذ يعتبر وجود الصفة دون الموصوف وقلنا الدليل عليه بان قال
الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون الصفة في
نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظ العقل صح له ان ينتزع منه موصوفا مثال الاول
اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف مال العرضية بالعرضية ولا شك ان هذا
المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف ونقل ما ذكره لكان
الاتصاف مقتضيا لوجود الصفة في ظرفه دون الموصوف فان الشئ ما لم يجب
في الخارج اذ لا الى قوله ان ذهنا قيل لو صح ذلك لكان اتصاف الماهية بالوجود
متوقفا على اتصافها وفيه بحث اذ لا نسلم ان ما ذكره مستلزم لان يكون اتصاف
الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها به قبل ذلك وانما يلزم ذلك لو كان اتصافها
بحسب نفس الامر اما في الخارج او في الذهن لظهور ان المدعى ههنا هو اتصاف شئ بصفة
في نفس الامر بحسب اعتبار الذهن كما عرفت وذلك لا يتوقف على وجود الموصوف
لانه مجرد اعتبار قال بعض الفضلاء حل الشبهة على وجه لا يمكن ان يتمسك المستدل بدليل
يدل على لزوم اجتماع النقيضين او تحصيل الحاصل ان ثبات الوجود على تقدير زيادته
قائم بالماهية من حيث هي هي لا بالموجودة الماهية او المعدومة على معنى ان الوجود
والعدم نفس الماهية او جزؤها ولا بالماهية المشروطة بالوجود والعدم ولا بالماهية

المشروطة بالوجود والعدم ولا بالماهية في زمان كونها موجودة بالوجود الاخر او زمان كونها معدومة حتى يلزم اجتماع او تحصيل الحاصل وفيه بحث اذ للمستدل ان يتمسك على لزوم تحصيل الحاصل ابطالا كان قيام الوجود بالماهية في زمان وجودها وقيام الصفة بالشيء موقوف على وجوده او لا لما كان للماهية قبل وجودها وجود آخر ولزم تحصيل الحاصل   وفيه نظر قيل اذ كان ثبوت الحيثية لها في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا يكون الا في الذهن وفيه بحث اذ لا نم انما يتصف الماهية من حيث الامر عارض لها في الذهن لا يتصف بها الا في الذهن الا يرى ان كثيرا من العوارض الخارجية يعرض للماهية من حيثية الوجود العارض لها في الذهن ولا نم ان الاعراض التي تعرض في الخارج ولا يعرضه من حيث انه خارجية الا يرى ان عروض الاعراض الخارجية له من حيث خارجيته وتحققه بناء على ان تحصل الحال بواسطة تحقق المحل على ما حقق في موضعه   وايضا منقوض بقيام الاعراض قيل النقض بقيام الاعراض بمحالها غير وارد وفيه بحث لان ما حسبه دفعا للنقض خارج عن قانون التوجيه اذ الناقض اجرى دليل المستدل بعينه في صورة النقض بقوله فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم اللابيض بل قيام بالجسم من حيث هو وهذه الحيثية انما يثبت في العقل فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا لما ذاد البياض على الجسم في الخارج ومن البين انه رد عليه دافع النقض اما منع جريان الدليل بجميع مقدماته صحيحا في صورة النقض او بيان عدم تخلف الحكم عنه وقوله يتعرض لا بشرط السواد ولا بشرط البياض موجود في الخارج بوجود مغاير لوجود السواد والبياض وللماهية مع الوجود ليس كذلك ولا خفاء في ان زيادة البياض على الجسم في الخارج عند مصر الناقض بل مانع له اذ به يظهر تخلف الحكم ولولا ان كانت الزيادة حاصلة لما كان جريان الدليل فيه نقضا لا في ان ما ادعى للماهية مع الوجود ليس كذلك ليس الا عين دعوى المستدل ان لم يكن عينه وهو غير مسلم عند الناقض ولم يبينه ولا يبطل بذلك نقضه فاي ثمرة تعلق بهذا الفرق بل اللابياض الواقع في عبارة الناقض السواد ليبنى عليه جواز خلو الجسم عنه عن البياض في الخارج وصلاح للفرق آخر بينهما ولا يذهب على ذي مسكة ان الجسم كما لا يجوز خلوه عن الوجود والعدم في الخارج لا يجوز خلوه عن البياض واللابياض فيه فليس بينهما فرق ومن هذا الوجه

يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها ولعل المراد بالاحكام هي الصفات وبالآثار هي اللوازم المعللة بالشيء وتوضيح ما ذكره ان الوجود على ضربين احدهما ما يكون الموجود بذلك الوجود يظهر منه صفاته ويكون مبدأ للوازم من لوازمها في نفس الامر ويسمى وجودا خارجيا والثاني ما يكون الموجود بذلك الوجود لا يظهر منه شيء من صفاته ولا يكون مبدأ للوازمها ويسمى وجودا ذهنيا وبيان ذلك ان صفة الشيء قد يكون عارضا له قائما به في نفس الامر مع قطع النظر عن انتزاع العقل واختراعه كالحرارة والضوء للنار وقد يكون امرا انتزاعيا يخترعه العقل من غير ان يقوم به في نفس الامر كالوجود والزوجية والصفة في الصورة الاولى ظاهر عن الموصوف اذ في نفس الامر هناك شيئان موصوف وصفة قائمة به زائدة عليه معللة به وفي الصورة الثانية غير ظاهر عنه اذ ليس في نفس الامر هناك الا شيء واحد هو الموصوف فكان الصفة اختفت فيه وليست معللة به بناء على انها ليست في نفس الامر حتى احتاجت فيها الى العلة وصفات الموجود الذهني التي هي العوارض الذهنية ولوازم الماهية كلها من الصفات على الثاني كما لا يخفى على المتأمل فيها ولا يكون له لازم معلل به في نفس الامر ايضا فلا يكون الوجود الذهني مبدأ للآثار ومظهرا للاحكام بخلاف الوجود الخارجي فان من صفاته ما هو من الضرب الاول وقد يكون له لازم معلل به كالواجب الموجب للمعلول الاول والعوارض المشخصة لمعروضاتها والاولى ان يقال الاحكام اعم من الذاتيات والصفات والآثار هي المعلولات ونعرف الاشياء ونسميها اياها بالاسامي المخصوصة بحسب الاحكام والآثار مثلا نتصور جسما ناميا حساسا ناطقا ونسميه انسانا وله وجودان احدهما يظهر فيه الاحكام والآثار التي نعرفه بها ونسميه الانسان بحسبها وهو الوجود الخارجي فانه فيه جسم نام حساس ناطق والثاني وجود لا يظهر فيه تلك الاحكام ولا يترتب عليه تلك الآثار وهو الوجود الذهني فان الانسان في الذهن ليس جسما ولا ناميا ولا حساسا ولا ناطقا بل هو هناك كيفية نفسانية ويقس عليه سائر الاشياء والظاهر ان هذا هو المراد القوم فتأمل وتحقيق ذلك ان للشيء وجودين وجودا في الخارج وله آثار وحكم يترتب به هناك ووجودا في القوة المدركة اعني الذهن وله اثر وحكم يترتب به هناك كالكاتب فانه في الخارج شيء يصدر عنه الكتابة وفي الذهن له صور صورة الشيء وصورة الكتابة وصورة صدور الكتابة عنه وهي كيفيات قائمة بالذهن فحاله في خارج الذهن صدور الكتابة عنه وصورة صدور الكتابة عنه وحاله في الذهن كونه قائمة بالقوة العاقلة ثم للعلوم من الكاتب الصور الذهنية لا الامر

يتوهم

الخارجي كما حقق في موضعه قال الشيخ بالفارسية في كتاب دانشنامه علائي صورة ذهني معلوم
بود وامر خارجي معلوم دوم است وبحقيقت معلوم نيست لكنها معلومة لا على ما هي عليه في الذهن
بل على ما هي عليه في خارج الذهن فانا نعلم الكاتب بانه يصدر عنه الكتابة لا بانه كيفية قائمة بالذهن
ونسميه بلفظ الكاتب من حيث انه يصدر عنه الكتابة لا من حيث انه كيفية اذا علمت ذلك فاعلم ان
المراد بالوجود الذهني وجود المعلوم في الشهود العلمي لا وجوده من حيث هو قائم بالذهن كما توهم
ظاهر العبارة ولهذا قال العلم وزيادته في التصور ولم يقل وزيادته في الذهن ولما كان المعلوم
هو الصور الذهنية على ما هي عليه في خارج الذهن لم يكن في الذهن ولا في الخارج مثلا المعلوم من
الكاتب ليس موجودا في الذهن لان الصورة الذهنية لا يصدر عنه الكتابة ولا في الخارج لان الكيفية
النفسانية لا يوجد في خارج النفس واذا لم يكن موجودا في الذهن ولا في خارج الذهن لم يكن موجودا
في نفس الامر لانحصاره فيهما فلم يكن في نفس الامر فلا يكون فيها مبدأ الاثر ولا مظهر حكم بالضرورة فالوجود
الذهني بما لا يكون مبدأ الآثار ومظهر الاحكام ونسبته الى الذهن بواسطة انه يحصل بعمل الذهن
بان يأخذه ويعتبر الامر القائم بالذهن مع ما هو عليه في خارج الذهن لا بواسطة ان الماهية يوجد في
الذهن بهذا الوجود كما ان نسبة الاجزاء الذهنية الى الذهن بواسطة ان الذهن ينتزع الماهية اليها
لا بواسطة ان الماهية تركب عنها في الذهن فان قلت سلمنا لم يكن الامر الخارجي معلوما لكن من اين
علم ان الصور الذهنية معلومة على ما هي في خارج الذهن قلت نعلم ذلك بان بديهة العقل مثلا نحكم
بان هذا الشخص يتكلم ويأكل ويشرب ويكتب الى غير ذلك وقد حقق في موضعه ان المعلوم والمحكوم عليه
انما هو الصور الذهنية كما مر ومن البين ان الصور الذهنية لا يصدر عنها تلك الافعال في الذهن
فلا محالة تصدر عنها تلك الافعال في خارج الذهن والا لم يكن تلك الاحكام الضرورية صادقة
ويلزم من ذلك ان يكون الصورة الذهنية مطابقة للامر الخارجي بحيث اذا وجد في الخارج كانت
عينه وبالعكس فلذلك حكموا بالمطابقة بينهما قيل تصور الوجود الخارجي بديهي وما ذكروه تنبيه
وهو غير مسلم لجواز ان لا يكون لعنوان مأخوذ من خارجي بحسب افراده في الامر الخارجي
كمفهومي الواجب بالذات والموجود الخارجي فانهما لا يصدقان بالفعل الا على الامر الخارجي مع
تحقق الحقيقة الموجبة الكلية كما لا يخفى   واعلم ان هذا الدليل الخ اقول هذا الدليل
منقوض بانا قد نحكم على الجزئي الحقيقي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا مثل انه معلوم لنا و
اذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا

والدليل ضرورة انهما شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد في بعض الصور ولا شك ان وجود
شخص من نوع واحد لا يكفي في صحة الحكم الايجابي الصادق على شخص آخر من ذلك النوع والتفصي عن
ذلك يقتضي تمهيد مقدمة هي ان ما هو معلوم لنا بالذات وبالحقيقة هو الصور الذهنية لا الامر الخارجي
ولذلك نرى اشياء كثيرة لا وجود لها في الخارج مثل ما نراها في الخارج كما في المنامات وغيرها وهذه
الصورة الذهنية قد يكون مطابقة للامر الخارجي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت عينه فاذا حكمنا
عليها حكما ثابتا لها حال كونها في الخارج فلا محالة يتعدى ذلك الحكم الى الامر الخارجي مثلا المدرك
من زيد هو صورة انسان مكتنف بمقدار وشكل واضافة وعوارض اخرى يختص بها زيد بكل ذلك
موجود بوجود ظلي وتلك الصورة المدركة اذا وجدت في الخارج كانت عين زيد فيتعدى الحكم الخارجي
منها الى زيد من غير ان يكون لنا شعور بغير تلك الصورة اذ لو كان لنا شعور بالامر الخارجي ايضا
لكنا اذا فتشنا حالنا نجد معلومين الصورة الذهنية والامر الخارجي وليس كذلك ومن ثم ذهب
الحكماء الى ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية لا الامور الخارجية وقال بعض المحققين ليس
لاحد علم بما هو غير ذاته وصفاته اذا تمهد هذا نقول للناقض انا نحكم على الجزئي الخارجي بعد انعدامه
حكما ايجابيا صادقا ان اراد به انا نحكم على نفس الجزئي الخارجي فذلك باطل لما عرفت وان اراد به
انا نحكم على صورته الذهنية على وجه يتعدى اليه الحكم بعد انعدامه فمم اذ ذلك فرع وجوده وليس فليس
وان اراد به انا نحكم على صورته بوجه لا يتعدى اليها وبوجه يتعدى اليه حال وجوده فمسلم لكن لا يلزم من
ذلك وجوده قيل ان اراد الناقض بقوله يلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا
واحدا انه يلزم ان يكونا شخصا واحدا مع اعتبار المشخصات الذهنية في الصورة الذهنية فذلك غير
لازم وان اراد كونهما شخصا واحدا بعد تجريد الصورة الذهنية عن المشخصات الذهنية فمم ولا نم ان
قوله ضرورة انهما شخصان قلنا بعد تجريد الصورة عن مشخصاتها الذهنية لا فرق بينهما وبين الموجود
في الخارج الا بحسب الوجود بل برهان الوجود الذهني انما يدل على ان الشيء الموجود في الخارج يوجد بعينه في
الذهن فالموجود واحد بالوجودين والوجود مختلف وفيه بحث اما اولا فلان التشخصات
متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شخص واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمعا فيه لزم ان يكون
هذا التشخص تشخصين اذ الماهية كل تشخص تشخص آخر واما ثالثا فلانه لو اجتمع التشخصات الذهنية و
الخارجية في شخص واحد فلا يخلو من ان يكون لكل من الطائفتين مدخل في تشخصه اولا فان كان الاول
كان تشخصه بكليهما فكيف يكون قبل التجريد وبعده شخصا واحدا هو الشخص الخارجي وعلى الثاني لم يكن فرض

متشخصا لا متشخصا ذهنيا واما رابعا فلانه لو كان الحاصل في الخيال من الشخص الخارجي بنفسه مع تشخص
ذهني كان لا محالة ذا ابعاد محفوظة هناك فان كان الشخص الخارجي جسما كان ما منه في الخيال ايضا جسما
ولزم من حلوله في الخيال تداخل الاجسام   فائدة لا ريب ان السالبة اول قد ذهب جماعة من
المتاخرين انه اذا كان المحمول مسلوبا عن موضوع كان سلب هذا المحمول ثابتا له فيصدق قضية موجبة
دالة على ثبوت ذلك السلب له وسموها موجبة سالبة المحمول وحكموا بانها مساوية للسالبة ومن ثم قال
انه انها لازمة للسالبة البسيطة وفيه بحث لانه اذا كان امر مسلوبا عن امر كان الواقع هناك انه ليس امر
امرا من غير ان يكون هناك حصول لان سلب امر حاصل لامر واما جعل سلب المحمول صفة حاصلة للموضوع
فانما هو باعتبار العقل وتعمله كما يعتبر ان عدم كل واحد من الامور العينية الحاصلة في الدهر حاصل فيه
والواقع ان ليس في البيت شيء من تلك الامور لا ان فيه اعدام تلك الامور فكما ان اعدام تلك الامور
ليست حاصلة في البيت في نفس الامر كذلك سلب المحمول ليس حاصلا للموضوع في نفس الامر وانما
السلب واقعا في نفس الامر وحصوله لصدق السالبة دون الموجبة السالبة المحمول الا ترى
ان قولك كل ما لا يثبت له سلب شيء من الاشياء اصلا ليس بسواد يصدق سالبة ولا يصدق موجبة
سالبة المحمول وتفصيل الكلام في هذا المقام ان المحمول قد يصلح لان يقع على المعدوم كالمتخيل فانه يكون
للموجود ثم ان صدق الموجبة مطلقا سواء كان محمولها من القسم الاول او الثاني تقتضي وجود الموضوع
لا لان المحمول تقتضي ذلك بل لان كون الموضوع عين المحمول واتحاده معه تقتضيه لان ما لا وجود له
اصلا لا يكون عين شيء ومتحدا معه كما سياتي قال الشيخ في منطق الشفاء انما اوجبنا ان يكون
الموضوع في القضية الايجابية المعدولة موجودا لا لان قولنا غير عادل تقتضي ذلك ولكن لان الايجاب
تقتضي ذلك فان يصدق سواء كان لفظ غير عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا
على الموجود ويجب ان يعلم ان الفرق بين قولنا كذا يوجد غير كذا وبين قولنا كذا ليس يوجد كذا
ان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة فانها يصدق على المعدوم من حيث انه معدوم
ولا يصدق الموجبة المعدولة على ذلك هذا كلامه وهو صريح في ان صدق الموجبة المعدولة المحمول
سواء كان محمولها من القسم الاول او الثاني تقتضي وجود الموضوع واذا اقتضى صدق الموجبة المعدولة
وجود الموضوع فاقتضاء صدق الموجبة المحصلة المحمول لذلك يكون اولى فاذن صدق الموجبة
الفعلية مطلقا تقتضي وجود الموضوع واما صدق الموجبة الممكنة والفرضية فلا يستلزم وجوده و
الفرق بين الموجبة الفعلية وبينها انها دالة على ان الموضوع متحد مع المحمول بالفعل وذلك يستلزم وجوده في

بخلاف الممكنة فانها دالة على امكان اتحاده به او هو لا يستلزم وجوده بالفعل بل غايته الامر ان يستلزم
امكان وجوده والفرضية اعم من الممكنة كما سياتي قيل في هذا التصوير بحث اذ للخصم ان يقول الحكم
وفيه بحث اما اولا فلان الحكم السلبي على الافراد الخارجية لا يستدعي وجودها اذ لو استدعى ذلك
كما حسبه لزم ارتفاع النقيضين فان قولك كل ما لا يثبت له سلب شيء من الاشياء في الخارج سواد
كاذب قطعا ونقيضه السالبة الخارجية التي بحث عنها فلو كذبت هذه خارجية ايضا لزم كذب
النقيضين واما ثانيا فلانه لو صح ان الحكم السلبي على ما لا يكون له فرد محقق لا يكون الا على تقدير
وجود الموضوع لكان يحصل معنى قولك لا شيء من المعدوم المطلق بموجود ان كل ما لو وجد وصدق
له المعدوم المطلق فهو بحيث لو وجد ثبت له سلب الوجود وفساده لا يخفى ثم قيل المتاخرون اعتبروا
قضية سموها سالبة المحمول وزعموا ان موجبتها لا تقتضي وجود الموضوع وانها مساوية للسالبة
وانكرها الله في تهذيب التنزيل وقال اذا تاخر السلب عن الربط فهو بمعنى العدول سواء كان اللفظ
ليس مع لفظة مع غيره او لفظة لا مركبا مع غيره لان جميع ذلك المؤلف والمركب يكون بمنزلة مفرد
يحكم به لان القضية الخ وفيه بحث اما اولا فلانه لو كان جميع المفهومات موجودا في نفس
الامر على ما حسبه لكان شريك الباري موجودا فيها والباري تعالى عن ان يكون له
شريك في نفس الامر ولكن يكون النقيضين المجتمعين موجودا في نفس الامر وهو بديهي الاستحالة
واما ثانيا فلانه ان اراد بوجود المفهومات وجود العنوانات فهو وان سلم لكن لا يكفي
ذلك في صدق الحكم الايجابي على افرادها اذ شرط صدق الحكم المذكور وجود افراد العنوان
كما حقق في موضعه وان اراد به وجود افراد العنوانات فهو غير مسلم ضرورة ان افراد اللاشيء
وافراد المعدوم المطلق ونظايرها لا وجود لها اصلا واما ثالثا فلان قوله ما هو موجود
الا ويصح ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق ممنوع ان اراد الحكم الفعلي وسلم ان اراد الحكم
الممكن او الفرض لكنهما لا يقتضيان وجود الموضوع كما سياتي واما رابعا فلان قوله القضية
المذكورة يصدق حقيقية الخ فانهم اعتبروا في القضية الحقيقية امكان وجود موضوعها
اذ لولا ذلك لما يصدق الكلية الحقيقية كما فصل في موضعه ولا شك ان افراد اللاشيء
الممتنع الوجود قال بعض الفضلاء اعلم ان القوم فرقوا بين السالبة الموجبة وبين الموجبة السالبة
المحمول وساير الموجبات بان الاولى من كل منهما لا يقتضي وجود الموضوع والثانية من
كل منهما يقتضي دون المحمول بناء على ان ثبوت شيء لاخر يقتضي ثبوت المثبت له دون وجود

الثابتة ولنا في كل ما ذكر بحث اما اولاً فلان صدق السالبة بانتفاء المحمول عن الموضوع في
نفس الامر وهو يتوقف على تعددهما وتغايرهما في نفس الامر اذ اسلب الشيء عن نفسه
غير صادق وهما يتوقفان على تغايرهما بحسب نفس الامر والتعدد والتغاير صفتان ثبوتيتان
تاجتان للموضوع والمحمول فيجب ان يكون موصوفهما ثابتا وجودا ولا فرق بين الموجبة و
السالبة في اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم واما ثانيا فلانه لا معنى للموجبة السالبة
المحمول الا ما صرح به الرازي في شرح المطالع ان ح شيء سلب عنه ب ولا شك ان صدق
هذا الايجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شيء سلب عنه ب في نفس الامر ان ثبوت شيء لشيء
فرع ثبوت المثبت له كما صرح في مواضع عديدة فيلزم ان يقتضي الموجبة السالبة المحمول
وجود الموضوع ولو في الذهن كساير القضايا الموجبة فلا فرق واما البحث الثالث
فلان ثبوت شيء لشيء في نفس الامر فيه يقتضي شيئين متمايزين متغايرين في نفس الامر
فكما ان هذا الثبوت يقتضي وجود المثبت له يقتضي وجود الثابت اذ التمايز والتعدد
صفتان ثبوتيتان لابد ان موجودين فبطل ما حكم من ان ثبوت شيء لشيء يقتضي ثبوت
المثبت له دون الثابت واما ثانيا فلان هذا الفاضل مصيب في بحثه الثاني والثالث طالب فيه
من ان صدق الموجبة مطلقا يقتضي وجود الموضوع وان ثبوت امر لاخر كما يقتضي
ثبوت المثبت له يقتضي ثبوت الثابت دون بحثه الاول اذ لا نم ان انتفاء المحمول عن الموضوع
في نفس الامر موقوف على تعددهما وتغايرهما فيها لاحتمال ان يكون ذلك الانتفاء لان
لا يكون شيء منهما في نفس الامر ولا يصدق الموجبة القائلة بان احدهما متميز عن الاخر
فيها فلزم ان يصدق سلب كل منهما عن الاخر فيها والا ارتفع النقيضان قوله اذ سلب الشيء
عن نفسه غير صادق قلت لا نزم من انتفاء تغايرهما في نفس الامر اتحادهما فيها لجواز
ان يكون انتفاء التغاير لانتفائهما راسا في نفس الامر فلم يكونا في نفس الامر متغايرين
ولا متحدين بل يكونان معدومين فيها والتعلق بين العاقل والمعدوم المرتفع توضيح
ذلك ان موجودية الماهية متقدمة على ثبوت ساير اوصافها لها في حد ذاتها في
في نفس الامر كما صرح به المحقق في كتاب مصارع المصارع ونقلنا عنه آنفا ويصدق
ذلك ان بديهة العقل كما يشهد بان الماهية ما لم توجد في الخارج لم يتصف بصفة
فيه متفاوتة بل لا يكون في هذه المرتبة ماهية فيه وانها ما لم توجد في الذهن لم يتصف بصفة

قوله

هناك

هناك ولا يكون في هذه المرتبة ماهية هناك كذلك يشهد بانها ما لم يكن لها ضرب من الوجود لم يكن لها
صفة اصلا بل لا يكون في هذه المرتبة ماهية بالفعل ولا شيئا من الاشياء هذا توضيح ما ذكره ولا يبقى الى
ان تعين العاقل معدوما باقتضائه امرا كذا وكذا كما تعين المواد باستعداداتها صورا واعراضا في
تعين ذلك المعدوم ويجوز ان يتعلق به العاقل قبل وجوده فاعرف ذلك لانه مرقاة الى معرفة
كيفية علم البارى تعالى بالمعدومات وايضا حقيقة الجبل الى توضيح ذلك انه لو كانت صورة
الصورة الحاصلة من الجبل في الخيال مساوية له في المقدار لزم حلول حال كبير في محل صغير وهو غير
معقول على انهم ذهبوا الى ان امثال هذه الحلول سريانية ولو كانت مخالفة له في المقدار وهي المدركة
بالذات والامر الخارجي مدرك بالعرض كما في يلزم ان لا يكون الكبير مدركا وليس كذلك والجواب ان
الحاصل في الخيال جبل ومقدار كبير يدرك نسبته اليه موجودين ظليين لان المقدار قائم بالجبل
في الخيال ومقدر له بل المقدار حاصل في الخيال مع الجبل ولا يتقدر به ولا نسبتها اذ المقدار هناك
كيف لا كم والحاصل ان الحاصل في ذهننا من الجبل الكبير ثلث صور هي صورة الجبل والمقدار الكبير
ونسبته اليه فالمفهوم منهم جبلا له مقدار كبير وهذا المفهوم مطابق للجبل الموجود بحيث اذا وجد في
الخارج كان عينه فلا يلزم حلول حال كبير في المحل الصغير ولا ان لا يكون الكبير مدركا واما
المقدار المقدر للجبل من قبل محله اعني الخيال فذلك امر اخر يدرك بملاحظة اخرى قيل اذا
كان المقدار هناك كيفا لا كما يلزم ان لا يكون الكم مدركا بالذات فان المدرك بالذات هي الصورة
وهو ليس كما على زعمه وفيه بحث اذ هذه الصورة كم بحسب الوجود الخارجي كيف بحسب الوجود
الذهني فان اراد بقوله لا يكون الكم مدركا بالذات انه لا يكون مدركا بالذات حال كونه كما فسلم
ولا يلزم من ذلك شيء ان لا يكون الكم مدركا بالذات الا يرى ان النائم ليس مستيقظا حال كونه نائما
ولا يلزم منه ان لا يكون النائم مستيقظا وان اراد ان الكم لا يكون مدركا بالذات اصلا فلم اذ هذه
الصورة المدركة بالذات كم اذا وجدت في الخارج ثم قيل لا نم ان الحاصل في اذهاننا من الجبل الكبير
ثلث صور فانا اذا راجعنا وجداننا لم نجد الا امرا واحدا لكنا نحلله الى هذه الامور الثلثة كيف
يحصل في الخيال صورة المقدار غير مخلوطة بالمحل بدل الحال نسبته الى محله ثم المقدار الحاصل في الخيال
لا يكون كليا فيكون متعلقا بالمقدار الجبل وفيه بحث اذ لو كان الحاصل في اذهاننا من هذه
الامور الثلثة صورة واحدة لما جاز زوال العلم ببعضها مع بقاء العلم ببعض اخر منها وليس كذلك ولا خفاء
في ان كون العلم بعض الصورة لا بالاضافة مثلا ليس وجدانيا بل هو امر نظري مذكور في النظرية

فكيف يكون وجدانيا ان العلم بلفته اسيا كل منها من مقولة آخرى صورة واحدة ولا في انه لا يلزم من
ادراك شيء ادراك جميع صفاته حتى يلزم من ادراك الصورة مطابقتها ادراك الحالة الجبال
ولا في ان الدعوى المدلول عليها بقوله للقدر الحاصل في الخيال الا يكون كليا فيكون مقدارها بعينها
مساويا لمقدار الجبل مما لا ينبغي ان يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل اذ هو البين انه لا يلزم من تقييد المقدار الحاصل
في الخيال ايضا واتمم مقدار الجبل او ان الحاصل في العقل لا يمكن ان يكون اعظم منه وهل هذا الا كما قيل من
ان الحديث انما احد من احد الروايتين في علم الرمل فسئل عنه حين امتحانه عن خاتم فصه احمر
في الكف فقال هو كمد شيء صلب احمر فيه ثقبة فقيل له ما هو فقال اذن هو يحيى بل هذا اقرب منه
لان الجبال اصغر من الكف وما يساوي الجبل اعظم من الرمل   واما حصول صورها فان اشباحها
فيه الخ لم يرد الحكماء بالصورة ههنا النحو والمثال كما فهم الشارح فانه خلط الصورة بمعانيها المشتركات
على معان كثيرة والمراد به ههنا حقيقته التي الشيء بها هو هو لذلك يسمونه تارة يقولون حقائق الاشياء
تحصل في الاذهان وتارة يقولون صورها تحصل فيها وحقيقة الجسم المعنى المذكور صورته كما نص عليه الشيخ
طبيعيات الشفاء بقوله ان لكل جسم طبيعة وصورة وعرضا ثم قال فصورته هي ماهيته التي بها هو ما هو
ولذلك قد يبقى الجسم مع تبدل مادته بان ينقص منها شيء كما في حال الذبول او يزداد عليه كما في حال
النمو فان النوع المخصوص مثلا شخص واحد ما دام موجودا مع انه قد يتحلل عنه بعض اجزائه وقد ينضم اليه
بعض اجزاء من خارج وحقيقته غير الجسم بهذا المعنى ثم ان الصورة بهذا المعنى في الشيء قد يكون لها وجود
في الخارج اما في مادة كالصورة الجسمية والنوعية واعراض الماديات فانها لا يحلها في المواد الخارجية
قد يحل في القوة العاقلة ولهذا يسمون القوة العاقلة المستعدة لحلول صور الاشياء فيها الى الهيولى
المستعدة لذلك او يسمونها عقلا هيولانيا او كون نسبة العقل الى الهيولى كذلك وحلول اما في
بعض تعليقات العلم الاول فاما لا في مادة كما للعقول العشرة والهيولى الاولى وقد يكون لها وجود
في الخارج كالصور الخيالية الغير المطابقة للخارج فان تلك الصورة مثلا اصلا في الذهن هو العلم وهو عرض
من قولة الكيف كما حقق في موضعه فيكون محالا للصورة الخارجية التي هي جوهر مثلا في الذات ولا يكون
عينها فلك كان الهيولى الواحدة محلا للصورة المائية وللمائية فيها تصير نارا ومائية كذلك
الصورة الواحدة تجب وجودا خارجيا والذهني تصير جوهرا وعرضا ان مثل ذلك الذي في
الهيولى معقول لانها امر مبهم لا يعين له في ذاته اصلا فلانها لما انه يقبض برد عليه دون الصورة فانها
بعينه تحدد ذاتها واذا ابدلت عليها لم تبق تلك الصورة فلتعين الصورة مشروط بالوجود ان التي

مالا يكون مع الشيء قد ضرب من الوجود لا تعين ذاته كالامر آنفا ولا تعدد من تبدل الحس لا عند تبدل الشروط وهي
لهذا زيادة تفصيل وتحقيق قيل لو كان صورة الشيء اي ماهيته كما توهم من كلام الشيخ لكل جزء كلي هو الحيوان
فلا بد من تصور فيه كلام الشيخ وفيه بحث اذ الماهية المذكورة متنوعة فان العقل لا يمنع من ان يكون كل
جزء الآخر وماخوذ لنفسه لا بخصوصه بل بوجه مبهم كالاجسام العنصرية في التحصل المعين من الحيوان او
او النبات فانها جزء وماخوذ فيه لا بخصوصياتها حتى اذا تبدلت خصوصياتها بخصوصيات اخرى لما يلزم تبدل ذلك
الشخص المذكور فيكون له لا محالة جزء آخر معين بدله متعين الجزء المبهم فيه بان يفرض عند العرض فانه
يكون ماهيته غير هذه المعين مثلا الماء جزء معين هو ماهيته وجزء مبهم صار ماهيته بالعرض فتمام ماهيته هو الماء
ليس الا اذا عرفت ذلك فالظاهر ان كلام الشيخ محمول على ما هو نص فيه ثم قيل لو كان الحيوان بحسب الصورة للماء
والمائية بنقل حقيقتها انقصر حقيقتها مادة مادة وتارة نار الكائن منها مما لا يطابق الحكمة لكن في الشيخ
وكيف يتصور ذلك وفيه بحث فان المبسوط في ذاتها مبهمة والمبهم ما دام مبهما لا يكون موجودا
في الخارج او ان اهل الصناعة لما تحصل عندهم الشيء ولا تعين ذاته بانه هذا او ذاك فاذا اختلط فيها الصورة
النارية تصير نارا واذا اختلط فيها الصورة المائية تصير ماء كما حقق في موضعه لا ترى ان الماء
الذي كان في الجزء اذا فرق في الكيزان يحكم العقل بان الماء الذي كان في الجزء في الكيزان لا انه يحكم بان
الامر المبهم الذي كان في الجزء في الكيزان ولولا ان صارت الحيوان مما العرض لما استعان ذلك الحكم قبل الاتمام ان
الوجود متقدم وكيف يتصل الحد فصار انسان اذ للعروض وجوده اما انسان او جسم آخر فان كان الاول
صار المعنى وحد لا انسان فصار انسانا وان كان الثاني فصار المعنى وحد الموضوع مثلا فصار انسانا او ذلك
لا يقول به عاقل وفيه بحث او منع تقدم الوجود فقد عرفت جوابه مما سبق كيف والفعل لا يحكم بديهية بان يكون
شيء لا آخر فرع لتوسط نفس الامر وذلك يستلزم تقدم الوجود فيها كذلك يحكم ببديهته بان تعين ذات الشيء
فرع لوجوده في نفس الامر فكيف لا يستلزم تقدم الوجود فيها ثم الوجود مشكوك في الاعتبار الذهني كما صرح
والمعروض وجوده هو الامر العام مع قطع النظر عن خصوصياته اذ ذات النوع حين اراده معروض قبله
آخر في الشيء على الآخر انهم يعرضون امرا عاما ويعرضون عروض هذين الحالين له فانها تحدد الفعل متقدما
حكما بتقدم وجوده والمجاز في الذاتيات ايضا مثلا يقولون ما لم يصر الشيء جسما لم يصر حيوانا او ما لم يصر حيوانا
لم يصر انسانا   اذ لا معنى للوجود والفرد الا ما حصل منه الوجه والفردية غير مسلم ان لفظها اكثر
او لا يخطر ببالنا هذا التفصيل بعضها امرا نخالف نسبة الماهية بطانة وحقق في توضيح الكلام
في هذا المقام ان مناط صدق المشتق على الشيء اتحاده في نفس الامر قبل مبدأ الاشتقاق بكلا الاسود

حيث قالوا الجوهر ان يكون الذهن حارا و باردا الا ان مراد المجيب ان المطلوب ان الذهن ذات الشيء فلا يرد
ما ذكره البعض من ان الجواب ليس حاسما لمادة الاشكال مطلقا وفيه بحث لانه ابطل بعيد لفظا ظاهر ولها
معنى فلان انا نسلم بين ان الشيء مثلا وادعى انه ليس سوى هذا المعنى وهو ما حصل فيه الاشياء فان لم الخارج
ان معناه ما ذكره لم يتوجه منعه اصلا ضرورة ان الاشياء اذا حصلت الذهن كان الذهن مما حصل
فيه الاشياء فان لم يسلم ان معناه هذا فلا بد ان نصور معناه ثم نورد المنع ان كان قابلا له الا يكفي
ان نقول يجوز ان يكون لهذا اللفظ معنى آخر ونبني منعه على هذا الجواز كان نقول لم لا يجوز ان الانسان كاتب
بجواز ان يكون للكاتب معنى آخر سوى ماله الكتابة   فانا نعلم قطعا ان هناك امرين ان اراد
ان هناك امرين متغايرين بالذات احدهما مدرك بالملاحظة الا الآخر فهو ممنوع كيف ولو انا فتشنا معلوماتنا
لا نجد سوى مفهوم الحيوان بخلاف ما اذا ادركنا المواد مشاهدا اذ افتشنا حالنا وجدنا هناك امرين وان اراد
ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار فقط فذلك مفهوم الحيوان وهو معلوم وعلم وخروجيا اذا ادركنا مع
العوارض عرضية المؤثرة فيه وكذا اذا ادركنا من تلك العوارض ورد الاشكال الذي اورده على القائلين
بوجود الاشياء انفسها في الاذهان كما سيتضح   ثانيها انه موجود في الخارج قبل وجود الامر الثاني
في الخارج ثم اتصاف الشيء في الخارج مسلم ولا يلزم منه وجوده فيه كما مر وفيه بحث اذ لو كان الشيء
في الخارج متصفا بالامر المعدوم فيه لزم القضية في الخارج بدون طرفها فيه وهو ممتنع اذ النسبة حيث يكون
فرع لطرفيها كما مر وعرفت ان ثبوت شيء لآخر كما انه فرع للثابت ومثبت الاشياء انه يصدق
عليها انها ثابتة في الخارج نجد القائل ان مناط ذلك القيام العلم بها وايضا فما فيه وما لم يكن العلم
وجوده خارجيا حكم بانه لا اتصاف في الخارج بدون الصفة فيه وليس كذلك لا من القائلين ان مناط
الشيء على المعنى اتحادهما في نفس الامر قيام مبدأ الاشتقاق به فمناط صدق العالم على النفس اتحادهما
فيه لا قيام العلم بها فيه   فنقول لا يلزم ان الوجود لا يقبل وجوده لا يجوز ان يكون عدم ابائه كفى على
سبيل المسامحة وتنبيه الامور الذهنية بالامور العينية يظهر لك ان المحقق كالمحقق وغيره صرحوا
على ان العدد امر اعتباري مع تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل ومسامحة فيه كما فروع عليه وقد بحث
لان القوم بعدما حصلوا الى ان العلم من اي مقولة اختار بعضهم انه من مقولة الكيف وبعضهم
وبعض آخر انه من مقولة الانفعال وبعض آخر انه من مقولة الاضافة واذا اورد على من اختار انه
كيف ان العلم بالجوهر جوهر اجاب بانه جوهر باعتبار وكيف باعتبار آخر كان يكيف يصح ان تباينه
عدم ابائه كيفا على سبيل المسامحة واما ما اورده من ان لفظ شيء على ما توهم بعضهم من ان المقولات الجوهر

والجوهر فان ذلك غير لازم كما مرت اليه الاشارة فان قام مع ذلك مبدأ الاشتقاق صح فيه ان يقال
مثلا الاسود ما حصل فيه السواد وان لم يقم به كالموجود لم يصح ان يقال الموجود ما حصل فيه
للموجود ثم الزوج والفرد من الامور التي لم يقم مبدأ الاشتقاق بها في نفس الامر كالموجود والواجب والممكن
ونظائرها فان المبادي في هذه المشتقات امور عقلية تنتزعها العقل منها بضرب من الملاحظة فلا يصح تفسير الزوج
والفرد بما حصل فيه الزوجية والفردية واذا كان مناط صدق المشتق على الشيء اتحادهما في نفس الامر فلا
فلا يكون متحدا معه فيها لا يصدق المشتق على الخارج اتحادهما وان قام به مبدأه فالذهن لما لم يكن متحدا مع الزوج في نفس
الامر لم يلزم صدق الزوج عليه وان قام به الزوجية فان معنى القيام هو الاختصاص الناعت فكيف لا يلزم
من قيامها به كونه زوجا وهل هذا الا انه لا يلزم من قيام السواد والبياض بالجسم كونه اسود وابيض وفيه بحث
اذ لو كان المراد بالقيام هو الاختصاص الناعت فالجسم القائم به السواد ليس نظير ما ذلك وانما يكون نظيرا له
لو لم يكن الجسم متحدا مع الاسود في نفس الامر كما لا يتحد الذهن مع الزوج فيها اذ فعل الجسم القائم به السواد غير متحد
مع السواد في نفس الامر ومن البين انه لا يلزم من ذلك الصدق والحمل عليه   اذ لا نزاع في انه لا يكون
على الوجه الذي [illegible] يجوز ان يكون للشيء وجودان كلاهما ذهني لكن احدهما يكون منشأ للآثار دون الآخر وجود
الخارجي الى آخر ما سلف كما مر من صاحب هذه الجواب فليس مرادنا فاطلاق الوجود الخارجي ههنا واراد به انه [illegible]
ما حذوه في تلك الرسالة لا يرد على مقصوده ما ذكره الشارح من لوازم الماهية فانه فيه بحث لانه بعيد لفظا ومعنى
اما بعده لفظا فظاهر واما بعده معنى فلانه يجوز ان يكون للشيء وجودان في الذهن وان يكون الماهية مظاهر
لمبادي لوازمها في الوجود العيني بان يكون المبادي المذكورة امورا حاصلة فيها التفويض منها عليها هناك لا انما
يكون امورا عقلية ينتزعها العقل منها كما يشهد ان يكون لوازمها الماهية بحسب الوجود الذهني الذي هو بمنزلة الوجود
الخارجي لا بحسب الوجود الذهني المصنف ان كان للماهية وجود ذهني صرف لا يترتب عليها الآثار الا انه
خلاف ما ذكره [illegible] بعض الفضلاء [illegible] للجواب مع المقدمة [illegible] مطلقا
مطلقا سواء كانت الصفة موجودة بوجود ظلي او لا وفي كون القيام بحسب الوجود الظلي متصفا ومثلونا بكون
الحال متصفا بالتمام ولا شك ان هذا الجواب حاسم لمادة الاشكال مطلقا سواء قلنا بانحصار لوازم الماهية
او نفيها المعدومات كالامتناع اذ يمكن ان يقال في الجواب لم لا يجوز ان الممتنع لا يتصف بالامتناع مطلقا
ولو بحسب الوجود الظلي ونقول ان المتصف في الحقيقة هو الوجود الخارجي كما في الموجودات التي يكون من
عوارض الوجود او نفس الصفة بدون اعتبار خلق الوجود كما في مصداقها ولوازم الماهية ليس بمنزلة
للجواب عن مادة الاشكال التوهم يكون المتصف بالاتصاف هي الوجود العيني [illegible] الموجودات في تعدد [illegible]

مخصوصة بالامور العينية وليس كذلك وعلى تحقيقنا هذا فقيل هذا القائم بالذهن ان كان مغايرا للامر
المعلوم الخ ففيه بحث اذ لا يلزم ان القائم بالذهن ان كان مغايرا للامر المعلوم الماهية كان له الماهية فيه فان الشيء فانه
حصول الماهية الشيء في الذهن المحسوس ان يحتجب فيه على ما كان او يتبدل فيه ماهية اخرى حتى كان شيء واحد بحيث
اذا وجد في الخارج كان ماهية واذا وجد في الذهن صار ماهية اخرى وقد عرفت جوازه لك التحقيق
الموجود دينه على الماهية في نفس الامر بخلاف الشيء فانه يسوغ له الشيء الا انها الحقيقي لو فرض وجود ذلك الشيء
في الذهن لم يكن عين الشيء ولو فرض وجود الشيء في الخارج لم يكن عينه فافترقا ويعلم من هذا ان الامر الكائن
في الذهن المغاير الماهية للامر المعلوم هو نفس هذا المعلوم فانه في الخارج ماهية وفي الذهن ماهية اخرى
فلا يحتاج الى اثبات وجود امر المعلوم في الذهن كما توهم لانه انما الموجود في الذهن انما
هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم بل لا دلالة لما هو على ان الامر العيني وصورته متحدتان
الماهية اذ لو انتفيا فيهما لما جاز اختلافهما في اللوازم لانه لو كان المراد باللوازم لوازم الماهية
لدل الكلام على اختلاف ماهيتها الكون لا لغير لا من احتمال ان يكون المراد الوجود وعلى هذا التحقيق
يتوجه بحث هذا الحقيقة جميع بين حصول نفس الماهية وتجليها في الذهن ودون اثبات ذلك
خرط القتاد والظاهر من كلام القدماء ان ماهية الاشياء في الاذهان لا يترتب عليها الاثار ويكون
مطابقة لما يصدق عليها هذا المفهوم عليه الشيء والمثال الا ان هنا مذهبين والاولى ان يقال الحق
لا اشكال ان الماهية وجودين في الخارج يجب وفي هذا الوجود من مقولة ما او خارج عن المقولات
ذهنيا وهي يجب هذا كيفية نفسانية لا عرض لذا قال المحقق كالدين البحراني باعتبار كيفيته ولعينها
من مقولة المعلوم وقد اشار الشيخ الى ذلك في الهيات الشفاء حيث قال بعد ما تحقق ان الصورة الحاصلة
في العقل من الجوهر جوهر فان قيل فحصل ماهية الجوهر انها تارة يكون عرضا وتارة يكون جوهرا و
قد يسلم هذا القول انا منعنا ان يكون ماهية الشيء توجد في الاشياء مرة جوهرا ومرة عرضا حتى
يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها الاحتياج الى موضوع البتة ولم يمنع ان يكون معقول
تلك الماهية يصير عرضا اى يكون موجودا الى المعنى لكونها اذا عرفت هذا فقول انه الحيوان
مثلا موجود في الخارج وفي الذهن ايضا وهو علم ومعلوم بالذات وعرض من الكيفيات النفسانية
بحسب وجوده الذهني ومعلوم العرض جوهر بحسب الوجود الخارجي وجزئي اذا ادرك مع القوابل
العرضية المؤثرة فيه وكلي اذا ادرك مجردا عنها ولا يأخذ ... فان قلت ما بالك يتصور جميع المقولات
بحسب الوجود الذهني من مقولة الكيف قلت انه انما لا يعرض الكيف دون غيره من المقولات اذ يسلك

على كل واحد منها من حيث انها قائمة بالذهن انها هيئة قارة لا توجب بتصورها تصور شيء آخر
خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي قسمة حاملها ولا نسبة في اجزائه وتعريف الكيف بهذا الوجه
ماخوذ من كلام بهمنيار قيل على تقدير ان يكون الموجود في الذهن مغايرا للموجود الخارجي في الحقيقة
العالي يكون مباينا له بالماهية فلا يصح ان للشيء وجودين وبرهان الوجود الذهني انما يدل على
وجود الاشياء انفسها في الذهن لا وجود امر مغاير لها في الماهية ولا نسبة خصوص اليه
وهل ما ذكره هذا القائل الا قول الشيخ والمثال انا العالم بالذهن عنده كيف فلا يكون متحدا
مع الجوهر في الماهية غاية ما في الباب انه يحاكيه وهو بعينه مذهب القائلين بالشبح وما نقله
عن البحراني على تقدير كلام مدخول وكيف يطلق ... اثبات الشيء باختلاف الاعتبار فان ما ثبت
للشيء باعتبار وسلب عنه باعتبار لا يكون ذاتيا له بل يقيد والمخالف يكابر وقد ذكر الشيخ الصريح
بذلك وقال في فصل تحقيق الضاف ان الشيء الواحد لا يكون من مقولتين الا ان يكون احدهما
بالعرض لكن ... فيما نقله عن الشيخ اشارة الى ما توهم اصلا اذ لا منافاة بين الجوهر والعرض
بحسب ما فرضه الشيخ فلا اشكال في كون الشيء جوهرا او عرضا كما قيل الخ انما الاشكال في كون الشيء
جوهرا او كيفا او من مقولة اخرى وفيه بحث اذ مبنى ما ذكره هو حسبان ان بين الوحدة
مطلقا وبين اختلاف الماهية منافاة وليس كذلك اذ الوحدة الخاصة وكثير من اقسامها قد
يعرض للامور المختلفة الماهية كما لا يخفى على من تذكرها فاذا عرض نحو من انحاء الوحدة للامر
العيني والحاصل منه في الذهن صح ان الشيء واحد جردين ولا ينافي ذلك اختلاف
ماهيتها ولو كان ما حصل من الاعيان في الاذهان موافقا لها في تمام الماهية لكان
ذاتيات حاصلة لم هناك فاذن يكون صورة الاعيان في الذهن جواهر اشباحا
مخروطة الارادة اطفا وصورة فيشمل الشمس في الخيال لكان دائما شمس مركوزة في مركز العالم
وعلى هذا القياس وفساد ذلك اجلى من ان يخفى على ذي مسكة وعلى تقدير اتحاد ماهيتها
لا يكون للشيء احد وجودان صورة ان الامر العيني وصورته الذهنية انما ان
غاية الامر على هذا التقدير ان يكونا من نوع واحد ولا يكون وجود احد فردي
نوع في محل وجود فرد آخر منه فيه كما لا يخفى واما برهان الوجود الذهني فانما يدل
على ان ما ليس له وجود في الاعيان ويصدق عليه الحكم الثبوتي له ضرب من الوجود
ولا يدل اصلا على ان الامر العيني وصورته الذهنية متحدان بالماهية ولم ينقل عنه

ذلك بل ذهب بعضهم الى ان الصور الذهنية التي هي العلم مطلقا من مقولة الكيف وبعض آخر
الى انها من مقولة الانفعال او الاضافة ولم ينقل عن احد انها من مقولة المعلوم واما ان ذلك
قول الشيخ والمقالين كذلك لما حققناه فيما سبق ولا يبعد واراد المحقق بالجهة الاعتبارين
وجودين اي هو بحسب كل وجود من مقولة كما حققناه وكلام الشيخ ايضا يدل على هذا ولا نزاع فيه
واما الجوهر بعد منافات الجوهر والعرض فالزام الاشكال في كونه كيفا من الغرائب لظهور
ان مباينة مقولة الكيف مع الجوهر بواسطة اعتبار العرض في تعريفه وان الجوهر لا يقتضي القسمة
لانها من خواص الكم ولا النسبة لانها من خواص الاعراض النسبية فلو كان عرضا لصدق عليه انه
عرض لا يقتضي القسمة ولا النسبة فكيف لا يكون كيفا بل تخصيص الجوهر بالوجود الخارجي غير مسلم
فان الجوهر عبارة عن كونها بحيث اذا وجدت في الخارج لم تحتج الى الموضوع وهذه الحيثية
ثابتة له في الذهن فهو عرض بحسب الوجود الذهني وجوهر مطلقا وفيه بحث لانه
لما عرف بان الجوهر عبارة عن كون الماهية بحيث اذا وجدت في الخارج كان كذا كان
لا محالة بحسب الوجود الخارجي حيث اعتبر في تعريفه الى هذا الوجود ومقتضاه الانسان
عدم تمييز بين كون الجوهرية بحسب الوجود الخارجي وبين كونها حال الوجود الخارجي فان
صورة الجوهر وان كانت حال كونها في الذهن جوهرا لكن جوهرية من حيث انها اذا
وجدت في الخارج فان صورة الجوهر وان كانت حال كونها في الذهن جوهرا لكن جوهريته
من حيث انها اذا وجدت في الخارج كان كذا فهو بحسب هذا الوجود   فان وجود
الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان هذا التفسير لا يلائم متن الكتاب لان الوجود
المعرف عنده فيه هو الوجود المطلق المنقسم الى الذهني والخارجي فلا يصح ان يعتبر حصول
الماهية في الاعيان ولذلك اطلق المصنف الحصول وقال بل الحصول او ذكر قوله في العين
اولا لانه بصدد ابطال المذهب الحق وهو ان الوجود ما يحصل به الماهية في العين لعل
صاحبه لم يقل بالوجود الذهني فلذلك اخذ العين في تعريفه فالاولى ان يترك
قول الشارح في العين ليتوافق متن الكتاب   اقول فيه بحث قيل لما ثبت ان الحركة يستلزم
ان يكون للمتحرك في كل آن يعرض فرد من المقولة التي فيها الحركة لا يكون لها قبل ولا بعد
فلا محالة يكون تلك الافراد موجودة في القوة كما صرح به ابو نصر الفارابي وعبر الشيخ
ولما لزم تعاقب الآنات وكون الامر الغير المتناهي للوجود المرتبة محصورا بين

الحاصرين

فلو وقع الحركة في الوجود لزم كون وجوده بالقوة فلا يكون المتحرك باقيا بالفعل ويمكن هذا
نظرا انه لا يكون الهيولى لحركة في الصورة واما جواز تبدل الوجود على نحو تبدل الصور
النوعية فهو لا على سبيل التدريج فليس الكلام في نفسه بل الظاهر نفي الحركة فيه كما صرح
به الشارح فلا يرد ما اورد عليه فان قلت يلزم من هذا ان لا يكون للمتحرك الا في
مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم وهو باطل ضرورة قلت انما يتصف المتحرك حال الحركة
بالمتوسط بين تلك الافراد وذلك المتوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل
والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض والمتوسط فيها وانه لا يخلو
عن افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا بل البرهان اقتضى خلافه وفيه بحث
اما اولا فلانه ان اراد ان تلك الافراد الآنية من الاين مثلا بالقوة
قبل ان ينال لها المتحرك ويتلبس بها فمسلم ولا يلزم منه انه لو وقع الحركة في الوجود لكان
الوجود قبل ان ينال المتحرك ويصير به موجودا كان بالقوة ولا فساد في
ذلك وان اراد انها بالقوة بعد نيل المتحرك اياها وتلبسه بها فيها فمختار انها آنية الحصول
ولا يلزم منها تتالي الآنات اذ يعين كل اين في آن يكون المتحرك فيه فرد آنيا من المقولة
التي فيها الحركة لا فرد آني فيها ولا انحصار بعضها في بين الحاصرين اذ لا يوجد اثنان
من تلك الافراد الآنية معا فضلا عن غير المتناهي واما ثانيا فلان كون المقبول في
القابل فان كان القابل موجودا فلا يخلو من ان يكون المقبول حاصلا فيه او ليس
حاصلا فيه لامتناع الخلو عن النقيضين فان لم يكن حاصلا فيه وجب ان
يصدق انه لا حاصلا وح يجب ان يصدق انه عدم حاصل فيه لا للموجبة
المعدولة لاستلزام السالبة البسيطة عند وجود الموضوع كما بين في موضعه
فخلو المتحرك عن فرد من الافراد وفعلها انما كما حسبه يمتنع وانه عدم خلو الجسم
عن الكم والوضع والجوهر ان كان في حال الحركة معلوم بالضرورة ومن انفك في
اثبات خلوه عنها فيما دع فلبديهية عن مسخ الجواب قلنا ان الافراد الآنية للاين
مثلا موجودة بالقوة لكن لا يلزم منه ان المتحرك لا يكون حاصلا فيها لان تلك الافراد
اجزاء يفرضها العقل في اين موجود في نفس الامر وليس الامر في الخارج اعاض
الموجود في نفس الامر وليس الامر في الخارج فيه جائز الا ترى ان السفينة تجري

على سطوح من الجوهر جزء بالقوة منه فلو كانت الافراد برابيه للوجود على تقدير وقوع الحركة فيه
بالقوة لم يلزم من ذلك ان لا يكون المتحرك موجودا فيها بدون واحد من افراد
الوجود ان كانت للوجود افراد اعتبارية للماهيات في نفس الامر فيوجد ما ذكره الشارح
وان كانت مفهوما واحدا منتزعا من الموجودات وتحصص بالاضافة اليها فلا اذ للوجود
ان على هذا التقدير لا محالة تحصصا فلو وقع الحركة في الوجود لم يبق المتحرك متحصصا واحدا ما دام
متحركا قال بعض الفضلاء لا شك ان تحصصات الوجود اما تحصصات الموجود او لازمة لها ومنتفي
بانتفائها فعلى التقدير ينتفي الشيء بانتفاء الوجود المخصص المعين ويكون ما حصل بالوجود الاخر
موجودا آخر غير الاول سواء كان حصول ذلك الوجود في اثناء الوجود الاول
او بعده ولذلك حكموا بانه لو اعيد لما زال عنه الوجود الاول فالوجود الاول الثاني ان
كان غير الوجود الاول لكون الموجود ثانيا موجودا آخر غير الاول وفيه بحث
اذ ما ذكره من ان تحصصات الوجود اما تحصصات الموجود او لازمة لها ليس بينا ولا مبينا
فانه ليس سوال الخ قيل لم لا يجوز ان يكون مرتبة التعقل مثلا الخ وفيه بحث لان الالم ادراك
للمنافي اذا كان واقعا كان ادراكه ادراكا للامر الواقع في نفس الامر وادراك الامر
الواقع فيما ليس من الكمال ما هو من الكمالات وكان ما هو الشر بالذات فيه هو زوال الاتصال
فلا شك ان تفرق الاتصال شر ادركت او لم يدرك ثم الالم المترتب عليه شر آخر
وضر آخر بين لا ينكره عاقل وفيه بحث لانه ان اراد ان الالم شر بالذات فليس كذلك
لما عرفت ولا يلزم من عدم انكار الفضلاء شريته ان يكون شريته ذاتية لاحتمال
ان يكون شريته العرضية جلية وان اراد انه شر بالعرض فلا منافاة في ذلك لما ادعاه القوم
من ان الشر بالذات هو العدم قال بعض الفضلاء قد اشتهر بين الناس ان الخير هو الوجود
والشر هو العدم واراد انه بتصوير الخير والشر التصديق بثبوت الوجود والعدم
لهما لا اساسا في تصوير معنى الخير والشر كلامهم لا رابطة وما اورد ولي موضع
الاشكال من الاشياء المذكورة في الشرح ليس اشكالا بل ... وكان ...
وهو الحكم لم قلتم ان ماهية الخير الوجود وماهية الشر العدم ونحن نحمل الاطلاق على
الوجود فلا يكون التعريف صحيحا واجابوا ان الوجود ليس بحقيقة بل الغرض
انهم يطلقون الخير والشر على حصول الكمال للشيء والعدم حصوله اذ المهم ...

ان اراد بالخير في قولهم الوجود خير محض المعنى الاول يكون معنى ذلك القول الوجود وجود محض مجبول على الخير
وان اعتبر الى هذا المعنى قيد المؤثر واراد والخير ذلك القيد مجازا اطلاقا للمقيد على المقيد يجوز ان لا يكون
هذا الحكم عاما لجميع افراد الوجود لخروج وجود الواجب وجود المعلوم المستند اليه بطريق الايجاب
كما هو مذهبهم مع انه عام عندهم فالوجود كل وجود خير محض في نفسه وان اراد المعنى الثاني يجوز ان
لا يكون هذا الحكم عاما الوجود الواجب لعام ذاته سوا اريد الكمال صفة يناسب ما حصل له ويليق
به او صفة كمال مقابلة لصفة نقصان مع انه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون بعض الاعدام
خير الكونه لا يناسب ما حصل له كفقدان الكمالات الانسانية الخاصة للحيوانات العجم فهو ما ذكر ان
هذا الدعوى ليست قطعية كما انها ليست يقينية فقول من قال انها اقناعية ليس كما ينبغي وفيه
بحث اذ لم يريدوا بذلك تصوير لفظي الخير والشر كما حسبه هذا الفاضل فان معناهما مسلم الجمهور
بل يثبتونه ويوصفون بكل منهما اشياء مخصوصة ويسلبونه عن اشياء آخر لكنهم لا يتوقفون بين ما بالذات
خير وبين ما بالعرض خير ويطلقون الخير على كل واحد منهما وكذا الشر والقوم ذهبوا الى ان ما يطلقون
عليه الجمهور الخير فيه ان خير الذات وخير العرض وكذا ما يطلقون عليه الشر فيه ان
وادعوا هنا ان ما هو الخير بالذات هو وجود شيء وما هو الشر بالذات هو عدم شيء وهذا
الدعوى هي التي حكم الشارح بانها اقناعية وانهم ما صححوها ببرهان يطرد لان يطلق المتحرك
بالارادة على العرش الذي يصدر عنه الحركة ويطلق على الحركة ايضا فيصل ما يطلق عليه المتحرك بالارادة
ههنا فان احدهما متحرك بالارادة بالذات وهو العرش والثاني متحرك بالارادة بالعرض وهو الحركة
ثم يدعى ان المتحرك بالارادة بالذات حيوان المتكلمون لا يقولون بالموضوع قال بعض الفضلاء
كون ذلك من مصطلحات الحكماء لا يقتضي امتناع ان يقول به القوم الآخر ولا يوجب عدم استعماله
فان كتب الكلام محشوة بمصطلحات الفلاسفة والمتكلمون يستعملون كثيرا منها في مقاصدهم وفيه بحث
اذ لم يدع المورد ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع بناء على انه من مصطلحات الحكماء حتى يجاب
بما ذكره هذا الفاضل بل ادعى انهم لا يقولون بالموضوع اصلا كما هو الظاهر من عبارته فلا مجال
لذلك الجواب الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل ان اراد وبذلك
استحالة الاجتماع مع امكان حصولهما في محل واحد كما هو المتبادر فيصدق الوجود لا بد ان يكون
حصوله في محل بدون حصول الوجود فيه اي بدون كونه موجودا لكن يمتنع ان يوجد محل
عار عن حصول الوجود فيه بدون كونه موجودا او اذا امتنع ان يوجد محل عار عن

عن الوجود امتنع حصول الوجود في محل فلا يكون له ضد اذ قد اعتبر في الضدين على التعريف
المذكور امكان حصولهما في محل ما وان اراد به استحالة الاجتماع مطلقا لزم ان
يكون للمباين ثم اضداد بهذا المعنى وهم لا يقولون بذلك والظ ان مرادهم هو
الوجه الاول لذلك حكم المص بان الوجود لا ضد له   ويرد عليه ان هذه المقدمة
لم قيل لعله اراد بالضد الاخر معروضه فلا يرد مناقشة لم او فيه بحث اذ صرف
الكلام عن ظاهره الى معنى غير مفهوم منه هربا عما يرد عليه مع تحمل ايراد اخر على هذا المعنى
مما لم يتعهد بين المحصلين ح اما الحكم بجواز ان يكون له ضد لا يكون عارضا له فان ماهيته
لو لم يعتبر في الضدين امكان العروض لمحل والظ انه معتبر فيه كما سبق آنفا   فاستدل
على الثاني بكونه ان يستدل على نفي المثل الوجود بانه لو كان له مثل لكان له محل كان ان الوجود
بناء على الحكم الاشتراك احدهما لكن محل ممتنع لان كل محل موجود فلو صار له محل المسئلة
لزم اجتماع المثلين وانه مح   معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر اقول الايجاب
هو الحكم باتحاد الموضوع والمحمول لكنه بانه هو لانه الحكم بثبوت امر لامر كما مر الاشارة اليه
وح يقول بدل ما ذكره من المقدمتين الايجاب المستدل انه هو الحكم بكون الشيء شيئا وكون
الشيء شيئا فرع لكونه في نفسه اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلانه هلية الشيء البسيطة و
متفرعة على هليته المركبة   انا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين مح ان اراد
بذلك انا نعلم قطعا ان تلك القوى يمتنع عليها تحقق مفهومها بوجه من الوجوه كما هو المتبادر
من كلامه فالمنع كيف ووجود الموضوع متقدم على ثبوت المحمول له كما عرفت والعقل
لا يمنع من ان يكون الوجود المتقدم له يكون في قوة مدركة ويجوز ذلك ومع هذا
كيف نجزم بان تلك القوى يمتنع عليها تحقق مفهومها قطعا وان اراد به ان تحقق مفهوم المتناقضين
بدون القوى المدركة غير ممكن عندنا فهو ايضا مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف
تحقق مفهومها عليها لجواز ان يتوقف عليها ولا يكون توقف معلوما لنا فلا يلزم ان لا يكون
تحققها بدونها وبالجملة غاية ما لزم من عدم امكان احد الامرين بدون الاخر هو
عدم العلم العلية لا عدم العلية في نفس الامر هذا ما على تقرير الشارح من ان المحمول
ثابت للموضوع واما على ما ذكرناه فيما لا وجود للموضوع متقدم على اتحاده مع المحمول
وليس في تلك الابطال [illegible] النسبة الخارجية اقول كان الشارح تبع في



ذلك طائفة من المتأخرين حيث ذهبوا الى ان بين موضوع القضية ومحمولها نسبة
في نفس الامر ومعنى مطابقة الحكم للواقع مطابقة نسبته لتلك النسبة بان كانتا ثبوتيتين
او سلبيتين وليس الامر على ما ذهبوا لان الايجاب الحملي هو الحكم باتحاد الطرفين وكون
احدهما هو الاخر في نفس الامر فيكون المحمول عين الموضوع في الواقع ولا نسبة بين الشيء ونفسه
ليطابقها النسبة الكلامية بل صدق الحكم مطابقة للواقع مطابقة للصورة لتلك الصورة
فان الحكم الايجابي صورة اتحاد الموضوع والمحمول فان كان اتحادهما واقعا بان كانا معا
شيئا واحدا في نفس الامر بحسب جهة القضية كان الحكم مطابقا للاتحاد بمعنى ان الاتحاد
اذا وجد في الذهن كان عين ذلك الحكم وذلك الحكم اذا وجد في الخارج مثلا كان عين
الاتحاد كما ان الفرس اذا حصل في الذهن كان عين الصورة الحاصلة منه فيه واذا
حصلت هذه الصورة في الخارج كانت عين الفرس وقس عليه حال الحكم السلبي ولما كان تحقق
مدلول الخبر في نفس الامر لازما مساويا للمطابقة المذكورة [illegible] بعض الفضلاء الى ان صدق
الخبر عبارة عن تحقق مدلوله في نفس الامر قيل قوله اذا وجد الاتحاد في الذهن كان
عين ذلك الحكم غير مسلم كيف والاتحاد قد يتصور من غير اذعان ولا يكون ح عين الحكم
وفيه بحث اذ لا شك ان الاتحاد المذكور قد يدرك تصورا ساذجا وح يكون
ادراكه غير الحكم وقد يدرك ادراكا تصديقيا وح يكون ادراكه نفس الحكم فهو في الذهن
قد يكون حكما وقد يكون غيره ولانه لفظ اذا سور الجزئية فاذن يصدق ان الاتحاد
المذكور وهو هذا ذاك اذا وجد في الذهن كان عين الحكم ثم قيل الكيف يتأتى السلب عليه
مع ان السلب لا تحقق له في الخارج وفيه بحث اما اولا فلان الموجبة اعتبر مطابقة الحكم
الايجابي مع ما في نفس الامر كما ينادي عليه كلامه لا مع الخارج فقط ولذلك قال ذلك
الحكم اذا وجد في الخارج مثلا والسلب قد يتحقق في نفس الامر واما ثانيا فلان المعنى بحصول السلب في
الخارج رفع الايجاب فيه لانه يوجد فيه السلب كما حسبه [illegible] قوله معنى النسبة الحكمية بحكم
المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع اقول النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ما ذكروا اما
على التحقيق فهو كون الموضوع محمولا فانه هو الذي لو حصل بنا وحصل مرآة لنفسه حاكي
بهو هو او ليس هو هو ثم اذا عن مجموع الثلاثة حال كونها طرفين والكون المذكور معنى حرف
فيها اذعانا ايجابيا وسلبيا لان النسبة فيها ثبوت امر لامر ونفيه لا اذعانا بالنسبة

والعذر اوليت بواقفة كاقيل اذ الوجدان يكذب ذلك على ان البيت الملحوظ فيها معنى حرفي غير مستقل
فكيف يصح تصورها لا دعان به فارق ذلك قبيل البيت شعري ما النام من تصور لا دعان المعنى الغير المستقل لا
لذلك من دليل وفيه بحث اذ الاعان بامر مجهول لا يمكن و ان التوجه اليه ممتنع ولا يصح التوجه الى المعنى
الغير المستقل و لذلك يمتنع الحكم عليه و به لا استقلالا و احاطة التوجه فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج
الخ وفيه بحث اذ التقدير المذكور هو عدم نوع المذكور وعلى هذا التقدير يمتنع ان يكون ثبوته في القوة
المذكورة بالضرورة وما قيل من ان الجار ان يشترط حصالا آخر فيه لا الحس كلها كما سنقرره لا الما صدقت
الشرط من تقدير كاذب و ما الصادق و كاذب لقوله ان كان الانسان حمارا كان ناهقا كاحتج موسنه وما
وقع في الزمان هو انه لا يرفع عن الوهم وان فرض دفعا عند لا انه على تقدير انه يعاقب يكون ثابتا او نحو ذلك
ذلك فيحمل الغالب لا يكون الصرف الخ وفيه بحث لا ان الخارج والواقع اذا كان عبارة عن الجهة
التي يحصلها الشئ بين الطرفين بالضرورة او البرهان فهذه النسبة يكون نفس الواقع والخارج لانها مطابقة
له في نفس الامر واذا فرض صدق الخبر وصحة عطا فيه نسبة للواقع فمن البين ان المراد المطابقة لخبر فيما الا و
فلم يكن الخبر الغير يكون هذه النسبة نسبة صادقا وصحا بهذا المعنى لذلك فالحق في تحرير هذه النسبة يكون بمعنى
انها الواقع وما في نفس الامر صحة النسبة للتقول لو بل و غير مراد غير حاضر في حسب المتصفين بمعنى انها مطابقة
تلك النسبة اذا عرفت ذلك ظهر لك ان قوله والنسبة الخبرية مطلقا خارج عما هو المعنى غير مسلم اذ معنى
تلك النسبة هو الخارج لا ان له خارجا ثم انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان المراد الخارج
المعتبر الخ وفيه بحث اما اولا فلانه يشعر كلام الشارح ان ما ذكره بعض المحققين يقتضي ان لا يكون لنسبة
بعض الانشاء خارج وهو مناف لما ذكره القوم تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء فانه يقتضي انه لا يكون لنسبة
كل انشاء خارج ولم يدع اصلا ان ذلك يقتضي وجود النسبة في الخارج حتى يرد بانه لا يقتضي وجود النسبة
في الخارج واما ثانيا فلانه لو كان المراد بالخارج المعتبر في الخبر ان يوجد في الذهن وفي الخارج امر
اليه النسبة المدلول للخبر المطابقة او لا مطابقة وكان معنى المطابقة ان يصح الحكم بينهما كما
حسبه لو لم يرد ان يكون قول الجاهل الحاكي على غير المطابقة لم يكن لو الذهن العالم المشتمل على المطابقة
الخارج فيكون صادقا لو فرض صدق هذا الخبر اذ اما لا غير اذ يصدق انه يوجد في الذهن امر يسب اليه
تلك النسبة المطابقة قد وقع الحكم بينهما او انظم لو لم يرد ان يكون مطابقا او غير مطابق الخارج معا اذا
اعتقد المحسن بين العالم عن الحاذر والاضرار صناعة البدو وبطلان اللازم ظاهر
لنفي ثبوته قيل اي ثبوت ب الذي هو الموضوع قوله والا اي اي ثبوت ح واستمالة ثبوت ب

خبر

يعني آخر حيكم للنقيض الثاني وفيه بحث اما اولا فلانه لا يلزم من تقدير الاولى معاني جملها وهو انه
لا معنى يكون ب ثابتا الا ثبوت الثبوت له اذ غاية ما يلزم هنا ان معنى مقدمة الاولى وهي ان
الايجاب يقتضي ثبوت المحمول للموضوع ان يكون الحكم ثبوت الثابت له فيكون الثبوت بمعنى هذا
الحكم رابطة بين موضوع القضية وهو الثابت محمولها وهو الثابت لا موضوعا كما حسبه ومن اراده
ان ثبت انه موضوع فلا بد ان يبين بامر آخر كما فعل الشارح حيث قال ثبت ثبوته او لا ينفي
الخ وهذا القائل لم يحسب ان المقدمة الاولى يكفي في اثبات كون الثبوت موضوعا وحذف
الاستدلال عليه الذي نحن بصدده واسند الى المقدمة الاولى واما ثانيا فلان الظاهر من عبارة
الشرح ان مرجع ضمير ثبوته في قوله اذ اثبت الب لثبت ثبوته هو الحكم المستفاد منه لا الثابت
كما حسبه فان ثبوت الب ا يحسب بالمقدمة الثانية بلا مرية فلو كان مراده ذلك لاستغنى عن
قوله والا ينفي و باستحالته اغرب فالمراد انه اذا ثبت الب ثبت ثبوت الالف و الا ينفي و
باستحالته لم يكن الالف ثابتا لما تقرر عند جمهور المتأخرين من ان معنى الثابت ما له الثبوت
وعلى هذا يتوجه منع ثبوت الثبوت بان يقال لو ثبت الب كان الالف ثابتا له ولا يلزم ان
يكون ثبوته ثابتا قوله و الا ينفي و باستحالته يعني اغرب فلنا لم و انما يلزم ذلك ان لو كان ضابط
صدق الحمل الحاصل صدق المحمول على الموضوع بالسوية ليس كذلك لما مر غير مرة فكما يجوز ان يصدق
زيد انسان وعالم بالذات ولا يكون الانسانية والعلم ثابتين له يجوز ان يصدق آ ثابت
ب ولا يكون الثبوت ثابتا له قيل هذا المنع غير موجه لان كلام الشارح على تقدير صدق
المقدمتين على هذا التقدير يكون معنى القضية الموجبة ثبوت المحمول للموضوع فاذا ثبت الب
كان معناه بحكم المقدمة الاولى انه ثابت له فيكون بحكم المقدمة الثانية انه ثابتا في نفسه فيكون
معناه بحكم المقدمة الاولى ان الثبوت ثابتا لا فيكون الثبوت ثابتا في نفسه و هكذا وفيه
بحث اذ المقدمة الاولى لا يحكم بان الف الذي هو موضوع في القضية موضوع بحسب المعنى حتى يكون
بمقتضى حكمها مثباله فاذا ادبا لا يثبت انه ثابتا فلا بد من لا استمالة بامر آخر كما مر و كون
الف مثباله ليس مبنيا على المقدمة الاولى بل هو مبني على ما اشتهر ا انه و بتوجه عليه المنع المذكور
بل لو لم يكن فوقه مدركة فقد مر ما فيه من المغالطة فلا يفيد و لا يذهب علينا ان
الشارح فعاد في انه لو صحتا ها ان المقدمتان لو لم يرد من صحتها بطلان المقدمة الاولى مع
بان صحتها تستلزم بعض النع وغاية ما يلزم من هذا البيان على تقدير صحته ان يكون فيها خلل

ولا يدل على بطلان المقدمة الاولى بخصوصها كما هو المدعى   ولا خلص الا بالمسبب آلخ
قيل على الوجهين لا تختص النسبة الخارجية التي قال آنفا انها معتبرة في الخبر بشيء منهما وفيه بحث لان الكلام
انه على الوجهين لا تختص النسبة الخارجية التي قال انفا انها معتبرة وان النسبة الخارجية لا تحصل في
ثبوت امر لآخر حال كون الثبوت عرضا اذ تحليلها حتى يلزم منه امتناع الثبوت المذكور ان لا تحقق
النسبة الخارجية فلم لا يجوز ان يكون بين الطرفين في نفس الامر اتحاد او نسبة حملية لا يكون عرضا او
يكون هذا هو المراد بالنسبة الخارجية واما ثانيا فلان الشارح ما اراد ما يستدل به الشيء وهناك
على سند نقيض واراد ان بعد هذا التصرف لا يلزم شيء من هذه المفاسد ولا يندفع في ذلك
ان يلزم بعض هذه المفاسد بل آخر كما اشرنا اليه هنا القائل بقوله ثم لا يخفى ان ثبوت شيء
لآخر على اي وجه فرض بل السائل اليه اي وجه كان يستلزم ثبوت ذلك الامر فلا ينفع قوله لكن
فلا يلتجئ من الوجهين بنفسه على ما فرع عليه على ان الثبوت بمعنى الحمل قد يكون في القضية الممكنة
وهو غير مستلزم لوجود الموضوع واما ثالثا فلان المراد المخلص هو التخلص عن المفاسد اللازمة على
المقدمتين وهو يحصل بالنسبة المذكورة لا التخلص عن القدح في صحة المقدمتين لتوجه اليه عليه ان
بالنسبة المذكورة لا يحصل التخلص عن القدح فيهما   او بالقبول الا الايجاب لكان الشارح ذهب
الى انه ان كان معنى الايجاب ان ما يصدق عليه الموضوع هو بالحمل كان الايجاب حكما باتحاد
وبهو هو خلاف ما اذا كان معناه ان ما يصدق عليه الموضوع مفهوم الموضوع بالحمل وكذلك معنى
الثبوت فيها على التقدير الاول دون الثاني والحق ان الايجاب حمل مطلقا سواء اريد بالحمل مفهوم كما
هو المتعارف او ما يصدق عليه هو الحكم باتحاد الطرفين وبهو هو بحسب ما يقتضيه فان قلت كيف
يصح الحكم باتحاد زيد مثل مفهوم الناطق وقد ذكر العلامة الرازي في حواشيه على الشرح للمطالع ان الشيء
غير معتبر في مسمى الناطق مثلا والا كان العرض العام داخلا في الفصل واذا اعتبر في الشيء ما صدق
عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية فالشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء
معتبر في المشتق كان ما نسب اليه الحدث خارجا عن معناها فلا يكون معنى الناطق سوى النطق
والنسبة الخصوصية وبين المبنى ان لا يصح الحكم بالاتحاد هاهنا زيد ناطق قلت انه اذا لم يكن الشيء معتبرا في المشتق
كان ما نسب اليه الحدث خارجا عن معناها ولم لا يجوز ان يكون معتبرا في معناها والحق ظاهرا بما يتعلق الحدث
به لا بوجه آخر مفهوم الشيء ونظائره من الامور العامة حتى يلزم ان يدخل العرض العام في الفصل ولا يكون
للمواد خصوصيات ما صدق به هذا المفهوم حتى انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية [illegible]

غير مفهوم من المشتقات والمقصود ولك تفسير الصفة المشتقة بما يدل على ذات مبهم باعتبار معنى معين فان الذات المعتبرة
في كل منها لما كانت مبهمة لا يكون ماخوذة بقيد بوجه عام ولا بوجه خاص بل اخذها فيه باعتبار تعلق المعنى المعين
الذي هو الحدث به كما يفصح عنه قولهم باعتبار معنى معين وليس المراد ان يتعلق الحدث بالشيء ولهذا قيل ايضا
معنى معين ولم يقل حدث يصدق المعنى المعين به فان معناه امر يحمل يصح ان يقصد الشيء لان النسبة بين الحكم
وبين ما يلحق به الحدث بالشيء عموم من وجه لتحقق هذا بدونه في الموجود والعالم الابيض يصلح ويحصل بدون هذا
في الجسم المتلون بالسرعة فانه وان لم يتعلق به السرعة لكنه ليس بسريع واجتماعهما في مثل الحركة فالغرض انه اراد ان
يعرض الامور المتعلقة في هذا المحل متصلا بان يعبر ان كل منها بلفظ على حدة بتوسل الامر عام مثل الشيء
او ما قصد عن الذات المبهم المتعلقة فيه به ويسند اليه الحدث فذكروا الامر العام هنا في الصورة وعرفت
عند التعبير عنه متصلا الا لا قطع به في المحل واذا كان ما نسب اليه الحدث ماخوذا في معنى الناطق صح الحكم بالاتحاد
مع زيد فقيل لا نسلم ان يكون ذلك الامر المعتبر اعم مما يصدق عليه المشتق او مساويا والمرء على التقدير مما يرتبطه
من المحذور بالاول وعلى الثاني لو كان المعتبر مفهوم ذلك الامر المساوي لزم المحذور بالاول او ما يصدق
عليه لزم الثاني وفيه بحث اما اولا فلان الذات في المشتق المذكور لو كانت ماخوذة بمفهوم خصوص
لستوهم ان يقال الاشاع من شيء آخر ومساو له اما اذا كان اخذها فيه مبهمة لا بمفهوم خصوص فلا نسلم
نسبتها الى مفهوم آخر بالعموم والخصوص والتساوي نعم اذا اخذت باعتبار معنى معين يحصل مفهوم خصوص
نسبتها الى مفهوم آخر لكن هذا المفهوم المحصل نفس مفهوم المشتق لا مفهوم آخر مفهوم آخر واما ثانيا
فلان لزوم المحذور بالاول هو دخول العرض العام في الفصل على تقدير كون ذلك المعتبر اعم مما يصدق
عليه المشتق ممنوع اذ انما هو اعم مما يصدق عليه الناطق مثلا لا يلزم ان يكون عرضا عاما للناطق كما في
الحدود بالاول لعل تقدير مساوات المعتبر المذكور مع ما يصدق عليه المشتق لانه المساوي لما يصدق عليه
الناطق لا يكون عرضا عاما ثم قيل لا ان يكون معنى المشتق هو الحدث والذات فقط وهو ما فهم منه
اذا قرن بالموصوف مثل قولك زيد ابيض بطريق الوصف الشائع المسموع والمحفوظ [illegible]
ما وعلى المراد لا يصح حمله الى الامور المتكثرة فان الموصوف والنسبة خارجان عنه على هذا التقدير وعلى
الثاني يكون المنسوب اليه من حيث تعلق الحدث فقط اذ الشيء الذي يسند اليه الحدث لا يعتبر من
حيث تعلق الحدث به اذ ذلك التعلق انما يحصل بعد النسبة فلا ينبغي ان يختار ان معنى المشتق
هو القدر الباعث فقط ولا نسلم ان الموصوف والنسبة خارجان عنه وانما يرد ذلك لو كان معنى
البعض المنسوب بالموصوف عمود الحدث من آخر انه يعتبر [illegible] ولكن

يصح حمل الكتابة على الرجل ولا يصح حمل الكاتب الذي يحمل عليه الرجل هو عليه ولا يصح ما ذهبوا اليه من ان الاوصاف
قبل العلم بها اخبار وان الاخبار بعد العلم بها اوصاف ومن ان المجوز التصريح بلفظ الذي بين الصفة
والموصوف كما في قولنا الذي هو الكاتب مما يصح من المشتق حال افرادية الموصوف فيما يفهم منه في غير
ذلك الحال معنى واحد منطوى على ذات مبهم بحسب ما يقتضيه واجراؤه على الموصوف يدل على اتحاده مع الذات
المبهم المأخوذ فيه باعتبار المعنى المعين لا بطريق الاذعان وحمله عليه يدل على اتحاده بطريق الاذعان
ثم قوله فلان الذات ثابتة في العدم بناء على انه على ما قال عند المتكلمين من المعتزلة وحده اولم
فلا يكون الذات اثر القدرة اذ المستغنى عن المؤثر لا يكون اثر الغير فهذا ما ذكرنا ان كلام المص قال انه
لا يقوى الشارح بقوله كما ثبت القدرة اذ يمكن ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن ثابتا ولا اثر
اصلا ان يقال المجعولات موجودة فيحتاج اذ هذا مذهب المتكلمين على ما قرره يحتاج اللفظ الى المعنى
لا يقتضي عدم كفاية للشرح ظاهر اذ كما هو ظاهر من غاية الامر ان هذا القائل في صدد الحال المذكور
وهذا انكار الشارح حتى انه اخذ هذا انتفاء القدرة ولو لم يقصد اليه ذلك الكلي فيكون صدر اليه ذلك
منتفيا فيه وهو المراد اللفظ هنا فيمكن ان يقال ذكر اثبات القدرة للمجعول على اثبات نوع الخصم فانه
اصرح واظهر خلافا فاعلم ويتجه انه ليس في عبارة ذلك الشارح ذكر اثبات القدرة
ان ذكر اثباتها للمجعول ولا نسلم ان انتفاء القدرة مذهبهم خلافا فلا على اثبات التأثير والتأثر
وتقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من ذلك ان تقرير الاستدلال هكذا لو لحق التأثير
بعد الوجود لم يكن للقدرة ابتداء اذ لو حصل اثرها اما في نفس الذات فيكون الذات اثر الفاعل
كما ذهب اليه المحققون وهو ظاهر على التقدير هذا التقدير لا نهما او في اتصاف الذات بالوجود بان
يجعل الوجود حاصلا فيها عارضا لها كما ان الصباغ يجعل اللون في الثوب مثلا او ذلك ايضا
من انتفاء عروض الوجود للماهية في نفس الامر وتقرير على هذا الوجه احسن من تقرير الشارح اما اولا
فلانه اوفق بنص الكتاب حيث لم يتعرض لكونه اثر القدرة في الوجود نفسه على انه لا غنى يستقول
واما ثانيا فلسقوط ما ذكر في الجواب عنه لانه لما امتنع عروض الوجود للماهية في نفس الامر يكون الوجود
صفة لها فيها ولا يكون لها صفة لا تصاف بها فيمتنع ان يكون التأثير في شيء منهما اذ التأثير انما
يكون في الامر الواقع في نفس الامر ضرورة واما ثالثا فلانه لا تحقق للشيء بدون الوجود امر العقل
غير عارض لها كما مر مرارا ويكون تأثير القدرة في الماهية التي هي بعينها الموجود حتى يكون اثر الفاعل
مثلا هو السواد الذي هو نفس الوجود لا وجوده ولا اتصافه بالوجود ولا صفة اضافية.

لكن المستند السواد الى الفاعل من حيث انه موجود لا من حيث انه سواد مثلا فنقول هو موجود
من الفاعل ولا نقول هو سواد منه او عرض منه قيل لم لا يجوز على تقدير ثبوت الماهية ان يكون
اثر الفاعل هو السواد الذي هو نفس الوجود في الشرح الاخر فان المحقق ذهب الى ان الموصوف يتحد
مع عوارضه في الوجود فاذا ثبت لهذا العارض عارض اخر دل اتحاده مع العارض الاول
واتحاده مع العارض الثاني وح يقول الماهية وان كانت ثابتة في نفسها لكنها من حيث الاتحاد بالوجود
مستندة الى الفاعل وفيه بحث اذ هذا القائل ليس بصدد اثبات كونه اثرا لهذا الاحتمال فيه
فما ذكره بل هو الالزام للخصم المعترف بان الذات لا يكون اثر القدرة بوجه من الوجوه بل اثرها حاصل
ذاتا وصفة فكانه لا يقدح فيه احتمال ان يكون اثر القدرة اذ يبنيه بناء على ان الا ان الية لا ينافي
القدرة كما حقق في موضعه كذلك لا يقدح فيه هذا الاحتمال لا غراض الخصم اشتبهتهم قيل هذا
المعنى على الكلمة اشياء السواد والوجود واتحادهما وقد اعترف بان السواد ليس اثر الفاعل
وان الوجود ايضا ليس اثره حيث قال انه ذلك غير معقول فعلى ان يكون التأثير في حقيقة الاتحاد
وح يقول لم لا يجوز ان يكون التأثير في الاتحاد فما ثبوت الماهية في نفسها الا ينافي التأثير في
الاتحاد بمفهوم وذلك ظاهر وفيه بحث اذ لم يعترف بان السواد ليس اثر الفاعل بل صرح بان اثره
السواد الذي هو نفس الوجود فهناك شيء واحد هو السواد الموجود وهو اثر الفاعل وما حكم
بان التأثير فيه غير معقول هو الوجود المتوهم للوجود لا الوجود الذي هو عين السواد ولو كان
تأثير الفاعل في الاتحاد لكن اثره موجود في الخارج ولا شك ان اثره موجود فيه كما حقق في
موضعه وظاهر انهم يعنون المقدمة الثانية هذا المنع متوجه اذ لو فسر المقدمة الثانية
بما فسره الشارح به وهو انه لا يحصل من الوجود امر زائد على الكون في الاعيان اما اذا فسر
بانه لا يحصل من الوجود امر زائد على الكون مطلقا فالمنع غير متوجه لانها ضرورية وما لا يتجه
منه الا وهو ظاهر ويكون منطبقا على الدعوى وهو ما فيه الوجود المطلق ثبت في اثباته
المقدمة الثانية هكذا انها تفسير الشرح لها او ضم اليه المقدمة الاولى ليكون الالزام الخصم الابواب
كما في الدليل الاول فان ذلك ادخل في الخاصة الامكان ليس ثبوتيا قيل لا يصح الكل
هنا على ما مر وفيه بحث اما اولا فلانه لو اراد المستدل ثبوتية الامكان ان لا يكون السلب داخلا
في مفهومه لم يثبت بطلان ثبوت الممكن في الاعيان على ما هو الدعوى وصرح به المص فيما ولو اقتضى
التمييز الثبوت عينا فلا بد ان يريد ثبوت الامكان في العين ليلزم منه ثبوت الممكن فيه فمنع المتقضي

في العين واستدل بان الامكان امر اعتباري غير موجود في الاعيان واما ثانيا فلان الوصف
الممكن بالامكان من لوازم ماهيته لانه من العوارض التي يكون الاتصاف بها بحسب الذهن فقط
والملزوم الاتصاف انقلاب ليس لها معان محصلة موجودة معقول لخلو هذه
القضية عن المعنى المعقول الحكائي فانا نفهم من قولنا الوجود اما موجود او معدوم شيئا نعم
من حمل الموجود والمعدوم على شيء آخر من غير احتياج الى فرض مغايرة للوجود لنفسه وهذا
ظاهر عند المنصف لا ترتيب والظاهر ان المصنف اراد بالموجود كما فيما سبق وحكم صدق مردود القسمة عليه
لان الترديد انما يكون منسوبا اذا كان بين الامور المحتملة والموجود لا يحتمل غير كونه موجودا
لاستحالة سلب الشيء عن نفسه قال ابن المطهر في شرح هذا الكتاب لما ابطل مذهبهم اشار
الى بطلان ما احتجوا به وهو بيان الماو تقالوا فقالوا ان الوجود زائد على الماهية فاما
ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما والاولان باطلان اما الاول
فلانه يلزم التسلسل واما الثاني فلانه يلزم اتصاف الشيء بنقيضه فتعين الثالث والجواب الذي اوجد
عن ذلك ان هذه القسمة لا تشتمل على اتصاف الشيء بنفسه ولا بغيره فكما لا يقال السواد ان يكون
سوادا او لا او لا يكون كذلك لا يقال للوجود اما ان لا يكون موجودا او لا يكون لان المنقسم
الى الشيء اعم منها ويستحيل ان يكون الشيء اعم من نفسه هذا كلام وهو يدل على انه ظاهر على
ان المراد بالموجود هو الموجود فان المراد به ورود القسمة عليه بما ذكرنا انا ذكره الشارح
من صدق موجود المعنى المعقول الحكائي فانه لا اشكال انما هو المفهوم من الموجود ومفهوم الموجود يحتمل كونه
غير موجود كما ان مفهوم الجزئي ليس جزئيا قوله تحيل لاستحالة سلب الشيء عن نفسه فلما مفهوم الوجود
موجود يعني انه عين مفهوم الموجود وليس موجودا بطريق الحمل المتعارف وليس فردا منه وفيه
بحث لانه ان اراد بمفهوم الموجود الصورة الكلية الحاصلة في العقل من حيث انها حاصلة فيه
لا نسلم ان لا اشكال الا به اذ الكلام في موجودية الاشياء وهي من حيث المذكور موجودية
موجودية شيء وان اراد به هذا المفهوم من حيث انه موجود به الموجود الذي تحمل عليها وتحقق
فيها انه بهذه الحيثية لا يحتمل غير كونه موجودا او لا اشكال له اذ القائلون بالحال يقولون ان
مفهوم الموجود الذي هو صفة الاشياء حال لا صورة للموجود القائم بالذهن كيف وهم
لا يقولون بالوجود الذهني ثم قبل المحال ان يكون الشيء اعم من نفسه يعني انه يكون اعم
من ان يكون عين نفسه او غيره بطريق الحمل الاولي لكنه يمكن ان يكون اعم منه بطريق الحمل

للمعارف مثلا المفهوم اعم من نفس المفهوم وغيره وفيه بحث اما اولا فلان مرجع العموم المطلق
الى موجبة كلية موضوعها الاخص وسالبة جزئية موضوعها الاعم فلو كان شيء اعم من
نفسه يلزم صدق سلب الشيء عن نفسه واما ثانيا فلانه لا يلزم من صدق مفهوم على نفسه وغيره
ان يكون اعم منه كما حسبه اذ قد يصدق مفهوم عدم المتباينين على مفهوم آخر وغيره
كالشيء الصادق على مفهوم اللاشيء وعلى غيره قوله وفيه نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود
موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود
بمعنى ذو الوجود اول البحث اذ كان الموضوع هو الوجود والمحمول هو ذو الوجود كانت النسبة
المدلول عليها بكلمة ذو واقعة بين الشيء ونفسه فيكون هذا الكلام متضمنا لثبوت الشيء
لنفسه ولا يقدح في ذلك ان ليس تلك النسبة مورد الايجاب والسلب لان التصديق
يتوقف على تصورها على التقدير المذكور بالاتباب وقد لكان فيه مقصود المجيب والمحقق
باق والمطوي ساقط بمعنى هذا شيء وهو ان مدار هذا الكلام على ان لا يكون معنى المشتق امرا
وحدانيا مجملا كما حققناه بل معناه حدث منسوب الى ما هو خارج عنه على ما زعموا اذ لكان
ما نسب اليه الحدث داخلا فيه لم يكن الحدث اليه ثم نسبت المجموع الى الموضوع فلم يوجد نسبة
بين الشيء ونفسه لكن معناه كما مر غير مرة امر مجمل وحداني وما نسب اليه الحدث
داخل فيه بالوجه الذي عرفت قبل فيه نظر لان الشارح ذكر فيما سبق ان النسبة بين
الشيء ونفسه استحالة مما يتصور من قبل العقل وهذا النوع مبني على ذلك وقال لك
قال ههنا ان النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب هي النسبة التي بين الوجود وذي الوجود
ونفسه فان اورد عليه انه لا فرق بين النسبة الاشتقاقية وغيرها اذ النسبة مطلقا
يقتضي منتسبين قلنا الضعف هذا المنع بين عنه وفيه بحث اذ نظر هذا القائل خارج
عن قانون التوجيه لان المجيب قد ادعى ان الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه
والمانع صرح بان موضوع هذه القضية هو الوجود ومحموله ذو الوجود ومن البين انه
لا يتضمن نسبة الشيء الى نفسه لمنع تضمنها النسبة المذكورة منع امر بديهي غير قابل للمنع والتحرير
منها انه على اختلاف الناس في جواز النسبة بين الشيء ونفسه اشتغال بالنحو منبه عليه
من مقدمات حدوث العالم مثلا بناء على اختلاف الناس في حد المحدث فيما لا نم ان العالم
متغير اذ للناس اختلاف في حد التغير كما قال ههنا لا نم ان الوجود ذو وجود يتضمن نسبة الشيء

لنفسه اذ للناس اختلاف في جواز النسبة بين الشيء ونفسه استغفا او فسادة للاجلى من ان
يخفى على البعض العقلاء فان قلت انما يلزم ثبوت الشيء لنفسه اذا اراد وايا الوجود الموضوع والمحمول
شيئا واحدا وهو محال لم لا يجوز ان يراد بالموضوع الوجود الخاص وبالمحمول الوجود المطلق او
بالعكس وعلى التقديرين لا يلزم ثبوت الشيء لنفسه قلت لا يمكن ان يراد بالموضوع الخاص
لان الدليل الذي استدل به على لزوم الحبس موجودية الوجود المطلق لا يدل على لزوم موجودية
الوجود المطلق لا يدل على لزوم الخاص ولا يمكن ان يراد بالمحمول الخاص وبالموضوع المطلق لان الحال
الذي اثبتوها واستدلوا عليها انما هي الوسط بين الوجود المطلق والعدم المطلق والواسطة
بين الوجود الخاص والعدم الخاص انما يكون حالا لا يستلزمها تلك الواسطة حتى لم
يكن سلب الوجود الخاص مستلزم لسلب الوجود المطلق بل جاز ان لا يكون الشيء موجودا
بوجود شيء آخر لا يكون من الشيء في الحال لم يلزم الخص ارتفاع مطلق الوجود والعدم عنه
ثم قال سلمنا ان المراد بالموضوع والمحمول الوجود المطلق ولكن لا نم ثبوت لزوم الشيء لنفسه
لجواز ان يكون الوجود الثابت مغاير الوجود للمدلل بالاعتبار اي يصير الوجود من حيث
هو فيكون معروضا ويعتبر الوجود من حيث هو في ضمن فرد الذي هو عارض للوجود
من حيث هو والمغايرة الاعتبارية كافية في تحقق النسبة وضاتها لا نقال وح يكون
ثبوت الوجود للوجود اعتباريا وهنيا لا تحقيقيا واضافيا في نفس الامر والمقصود بيان الحال
احوال الوجود في حد نفسه لا بيان احوال بحسب اعتبار المعتبر والفرض العارض
لانا نقول ليس المراد بالتغاير الذي ذكرنا التغاير بحسب اعتبار المعتبر وفرض العارض
لانا نقول ليس المراد بالتغاير الفهي حكونا بل التغاير المقابل للتغاير بالذات وهو لا ينافي ال
تغاير التغاير بحسب نفس الامر بل ربما اجامعه كما اذا تصور الوجود الذهني المطلق
ووجد في الذهن اذح يعرض للوجود الذهني المطلق وجود ذهني مطلقا في ضمن الوجود الذهني
الخاص عروضا حقيقيا لا اعتباريا وهميا مع ان العارض والمعروض شيء واحد بالذات
ولا تغاير بينهما الا بحسب الاعتبار المغاير المتغاير بالذات وهو اعتبار الوجود الذهني
من حيث هو واعتباره في ضمن فرد عارضا له وامثاله كثيرة فقد تحقق الجواب ان
الوجود معدوم ولا انتقال الى اتصاف الشيء بنقيضه ولا لزوم اجتماع المتقضين بمعنى
صدقهما على ذات واحدة وفيه بحث اما او لا فلانه يكفي للمستدل ان يقول ان بدل الوجود

المذكور في الدليل الوجود المطلق لا غيره ومنعه لك غير موجه ولا يلزم عليه ابطال احتمال
ان يكون الوجود بمعنى آخر واي حاجة الى ارتكاب هذه التكلفات في ابطال سائر الاحتمال
واما ثانيا فلانه كما ان المتوسط بين الوجود الخاص وعدمه يلزم ان يكون متوسطا
بين الوجود المطلق وعدمه كذلك المتوسط بين الوجود المطلق وعدمه يلزم ان
يكون متوسطا بين الوجود الخاص وعدمه اذ سلب المطلق مستلزم لسلب المعين فالحكم
بان الواسطة بين المطلقين حال بالذات وبين المعينين بواسطة الاستلزام
دون الحكم المكس تحكم واما ثالثا فلان ما ذكره بعد التسليم مبني على ان يكون لافراد الوجود
عروض للماهيات وقد عرفت انه ممتنع واما رابعا فلان تصور الوجود الذهني من حيث
انه حاصل في الذهن ليس وجودا حتى اذا عرض له الوجود الذهني يلزم عروض الشيء
لنفسه بل هو من الحقيقة المذكورة كيفية نفسانية كما حقق في موضعه نفس العدم
بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لو اذا استدل بالعدم المذكور في دليله هذا المعنى لم ينحصر
الوجود في الاقسام المذكورة لجواز ان لا يكون الوجود موجودا ولا لا موجودا ولا واسطة
بينهما بان كان منفيا فلا يصدق عليه الموجود ولا اللاموجود لانتفاء ثبوت
الموضوع ولا الحال لا ينفي وح انه صورة استدلال في الظاهر من كلام المستدل
انه استعمل العدم بمعنى السلب ليكون صورة استدلاله تاما فالمعترض بمعنى العدول
واورد المنع عليه كما فعله الشارح كان للمعترض مقدمة منعها المستدل
لكن لا نسلم ان النسبة لا تكون الا بين متغايرين اولا لا يخفى ان النسبة مطلقا يقتضي
تغاير طرفيها في لو بالاعتبار وانه لا يلزم من حمل مفهوم على نفسه ان يكون النسبة
في شيء واحد ذاتا واعتبارا وانما يلزم ذلك ان لو كان بين الموضوع والمحمول
نسبة في نفس الامر وليس كذلك فانهما فيها واحد بحيث لهما الا مرسبة في
العقل حال الحمل ولا بد من التغاير بحسب الاعتبار اعني بحسب الملاحظة سواء كان
ذلك بتعدد الصورة الا انما كما اذا حملنا مفهوما على غيره او بتعدده بالالتفات
فقط كما اذا حملنا على نفسه ومن ثم لا ينفك عما حمل شيء على نفسه بالتفاوت واحد
قال قيل لا نم ان تعدد الصورة والالتفات دون تعدد المعلوم كاف في تحقق
النسبة والسند ان النسبة انما تتعقل بين المذكورين المتعددة واذا تعدد الصورة

والاثنان بدون تعدد المعلوم لم يكن هناك مدركان واذا لوحظ هذا المذكور
للمفهوم تارة من حيث انه مدرك بتلك الصورة او ملحوظ بذلك الالتفات
واخرى من حيث انه مدرك بصورة اخرى او ملحوظ بالتفات اخرى
لم يتعدد المذكور وفيه بحث اما اولا فلانه لو اقتضى تعدد النسبة تعدد
المعلوم بحسبه لما صح حمل الشيء على نفسه كقولك الانسان انسان وهو
قضية ضرورية لا ينكرها من له ادنى فطنة واما ثانيا فلانه يتعدد الالتفات
الى شيء واحد لا يتعدد المذكور قطعا وهو ابين من اجلى البديهيات ومنعها غير
مسموع اما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو وهذا ايضا غير ممنوع على اطلاقه
وفيه بحث لانه ان اراد بمفهوم اللاممكن ما حصل من مسمى لفظ اللاممكن في الذهن
فلا نسلم انه نقيض الممكن بل هو قسم منه وان اراد به ما لا يكون ممكنا في نفس الامر
هو مسمى لفظ اللاممكن فلا نسلم انه ممكن وتوضيح ذلك ان ما يحصل من مسمى اللفظ في الذهن
قد يكون وله المسمى اذا اطلق اللفظ الموضوع بازاء المسمى عليه كان حقيقة كما يحصل
من مسمى لفظ الشيء في الذهن فانه شيء حقيقة وقد لا يتناوله المسمى فلا يصح اطلاق اللفظ
الموضوع بازاء المسمى عليه حقيقة كما يحصل من مسمى لفظ زيد في الذهن فانه ليس
هناك هذا الشخص المسمى بزيد البتة وما يحصل من مسمى لفظ اللاممكن العام من
قبيل الثاني فانه ليس لا ممكنا عاما ولا شك ان نقيض الممكن العام مسمى اللاممكن في نفس
العام لا ما يحصل منه في الذهن بل لا يصح اطلاق اللاممكن عليه حقيقة ولا
على اللاممكن انه ممكن وكذا الحال في الجزئي ونظائره فان مسمى لفظ الجزئي مقابل
الكلي لا ما يحصل منه في الذهن ولا يصح اطلاق لفظ الجزئي عليه حقيقة و
الكلي لا يصح لا يصدق على الاول بل يصدق على الثاني فمنشأ الاشتباه عدم
الفرق بين نقيض الشيء وبين ما يحصل من النقيض في الذهن والحق ان اتصاف
الشيء بنقيضه ممتنع كما ان اتصاف الشيء بنقيضين كذلك كيف لا ولو صح اتصاف
الشيء بنقيضه لجاز ان يعبر عنه بمفهوم اخر ويحمل عليه نفسه ونقيضه
ايضا فيلزم اتصافه بالنقيضين مثلا اذا صدق على الجزئي انه لا جزئي كما حسبه
بعض الجزئي فيصدق انه جزئي ولا جزئي معا فان كل شيء

قيل ما ذكره اتصاف الشيء بما يتصف بنقيضه اشتقاقا ولا يلزم منه اتصافه بنقيضه
كذلك وفيه بحث اما اولا فلان ذلك اتصاف الشيء بما يكون نقيضه محمولا عليه
مواطاة ومتحدا معه فالجسم لما كان ذا شكل والشكل لا حركة كان الجسم لا محالة ذا لا حركة
لا يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك غير مسلم ولا يلزم من ذلك كون الجسم
متحركا المتصف بالشكل الذي ليس بحركة لا متحركا كما حسبه بل غاية ما لزم منه ان
يكون ذا لا حركة واين هذا من ذاك واما ثانيا فلان نقيض السواد هو اللاسواد
وانما يكون السواد متصفا بنقيضه اشتقاقا ان لو صدق عليه انه ذو لا سواد
ولا يلزم من سلب السواد عنه ذلك على ان الامران يصدق عليه انه ليس بذي سواد
والفرق بينهما واضح واما ثالثا فلانا لا نسلم ان المتصف من اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا
ان يكون ذا صفة بالمعنى المصدري محمولا عليه اشتقاقا المتصف منه ان يكون بما هو
اهم سواء كان ذلك المعنى المصدري كاللاوجود او لا كاللاجسم محمولا عليه
اشتقاقا ولا يلزم قيام العرض بالعرض قيل يمكن ان يقال قيام العرض
بالحال او بالعكس وفيه بحث اذ انما اشتهر اعتمادهم عليه في امتناع قيام العرض
بالعرض هو ان القيام عبارة عن التبعية في التحيز والعرض لما كان تابعا لغيره في
ذلك لا يمكن ان يتبعه غيره فيه وهذا انما يجري في الامور المتحيزة كالاعراض
لا فيما لا يكون متحيزا كالصفات العدمية والاحوال عند من لا يقول بتحيزه
ولا شك ان القيد الاول اضعف فيه بحث اذ لا خفاء في ان هذا نقض الدليل
الثالث والظاهر ان النقض انما يكون بالحال التي استندوا اليها فيه مثل جنس
السواد او فصله لا بالحال مطلقا وهما وان لم يكونا موجودين لكنهما جزآن للسواد
الموجود واجزاءها لا محالة اجزاؤه لان جزء الجزء جزء وهذا القدر كاف
في استحالة كونهما عدميتين فان بعضهم لما جوز الاتصاف بالمعدومات
لم هذا البيان انما يتم ان لو اتصلت المعتزلة في وقوع الشك فيما ذكره كما نقله
عنهم واما على ما نقله غيره في اتفاق المعتزلة على ان بعد العلم بان للعالم صانعا
متصفا بالعلم والقدرة والحكمة وارسال الرسل يمكننا الشك في وجوده فلان
منهم من لا يرى ان يكون المعدوم صفة اصلا كابن عياش فكيف اتفقوا على

والبيان على هذا ان بما الماخوذ اعنى اخرجه ان يكون للشيء ثابتا وبالعرض صفة
الوجود فلا يكون الوجود الموصوف صرح وبالذات العقل لا يعيض من ان يكون
الثبوت كافيا الى الاتصاف فى بادى النظر فيمكن ان يعرض الشك فى وجود
الموصوف بعدم الجزم باتصافه له وصفا لذلك   وثبات العدم مثله عند
مضاف الى الشيء اصلا اقول على ما ذكره لم يكن العدم المطلق رفعا للوجود لا يكون
نقيضا له ضرورة ان نقيض الوجود رفعه لا رفعا غير مضاف اليه بل لا يكون مقابلا له
بالذات اذ لا تقابل في ابتنائه الشيء ورفع غير مضاف اليه بل لا يكون مقابلا له بالذات
اذ لا تقابل الا بين الشيء ورفع غير مضاف اليه   فلا نسلب مضاف الى مفهوم
الوجود فلا يكون مطلقا اذا كان العدم سلب الوجود فانما يكون مضافا
ان لو اضيف سلب الوجود الى شيء واضافه الى الشيء السلب الذي هو جزء معناه
الى الوجود لا ينافي اطلاقه اذ احدهما تارة مطلقين وتارة مضافين انما يعتبر
بحسب معناه المطابقي دون التضمني كما اذا قيل حل الدرهم فقد يضاف الى الشيء فيقال
اجل درهمكم وقد يطلق فيقال حل الدرهم لا يرد ذلك بان الحل في العبارة الثانية
غير مطلوبا على اضافته الى الدرهم فيها لان اضافة الحل الى الدرهم لا ينافي
اطلاق حل الدرهم وهو المطابق للاولى التمثيل بعمى المطلق وعمى زيد والشك
المطلق وفيه بحث اذ التمثيل مبني على ما حققه المحشي انفا من ان معنى العدم
الرفع المضاف الى الوجود لا الرفع غير المضاف الى شيء على ما ذهب اليه الشارح من انه
رفع غير مضاف الى الشيء ومطابقة المثال للشرح ط ولو بني على ما ذهب اليه
الشارح من انه رفع غير مضاف الى الشيء ومطابقة كما ينبغي لما طابق التمثيل بالعمى
والشك اذ العمى عدم البصر لا العدم المطلق والشك اراقة الدم لا الاراقة
المطلقة قيل المراد سلب عدم مثله غير مضاف وفيه بحث لانه ان اراد بالمهية
مانع الوجود فيكون رفع الوجود مضافا لا مطلقا ولا يصح قوله وهو لا ينافي ان
يكون المراد بالعدم ههنا رفع الوجود وان اراد بها غير الوجود وقد اعتبر في
الوجود ايضا بحسب المهية بهذا المعنى كما يصح عنده فى كلها الى اطلاق الوجود يجب
ذلك لو لزم ان يكون وجود الوجود مطلقا لانه لم تضف الى مهية غير الوجود لا مضافا

هف   فانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ممنوع كيف
ومعنى العدم بالفارسية نابوده و نى هستى ونحن نجد في انفسنا ويقال نيستي ولا شك ان لفظي
نا و نى مترادفان فان لفظ لا وان لفظي بودن وهستى مرادفان لفظ الوجود فيكون المفهوم
من لفظ العدم هو المفهوم من لفظ لا وجود واذا كان كذلك وكيف نتصور ان يتصور
مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود قيل قد علمت ان الشارح يقول ان معنى
العدم هو الرفع المطلق فاذا اضيف الى الوجود صار معناه رفع الوجود وما يعبر عنها
بالفارسية لفظ مرادف كان معناه مساوق لكلمة نا ونى وههنا حرفان بمعنى لا في العربية
والعدم اسم ولا ترادف بين الاسم والحرف ولا يلزم ان يكون لكل لفظ عربي مرادف في
الفارسية فما ذكره في معرض السند انه لم يقدح الكلام عليه في اصل المنع لكن ليس كلاما
منتجا وعرضنا التنبيه على ذلك وفيه بحث اما اولا فلان ما قال الشارح من ان معنى
العدم هو الرفع المطلق فقد استدل المحشي على بطلانه وحقق ان معناه رفع الوجود و
ما يعبر عنه بالفارسية نيستي كذلك ومبدأ المنع على هذا لا على ما توهم الشارح واما
ثانيا فلانه ان اراد بقوله اذا اضيف الى الوجود صار معناه رفع الوجود انه صار
معنى لفظ العدم ذلك فذلك بين البطلان وان اراد انه صار معنى عدم الوجود
ذلك فمسلم لكن لا يلزم منه صحة تفسير العدم برفع الوجود قال هذا على التقدير المذكور
يفسر عدم الوجود لا تفسيره مضاف وهو العدم واما ثالثا فلانه على تقدير ان يكون
للعدم معنى مساوق لكلمة نا ونى فلم لا يجوز ان يكون هذا المعنى حرفا مرادفا لكلمة لا ايدل
لنفي ذلك من دليل قال بعض الفضلاء من راجع الى وجدانه علم بالضرورة ان احتمال الالتفات
الى نفيهما معتبر في تعقل الوجود هو الراجح وان العدم نقيض الوجود وسلبه ولا يعقل له
معنى سواه ومن ادعى جواز التجرد عن الاضافة فيهما جزم وبديهته فقد خالف مقتضى الوجود
والصحيح سيما في العدم اقول اما ادعاه في العدم لا ريب فيه وما ادعاه في الوجود منظور فيه
وثبات العدم مثله قيل المراد بقوله عدم مثله عدم غير مضاف الى ماهية من الماهيات
كما ان اطلاق الوجود يجب ذلك وهو لا ينافي كون المراد بالعدم ههنا رفع الوجود
وفيه بحث لانه ان اراد بالمهية مانع الوجود فيكون رفع الوجود مضافا لا مطلقا
ولا يصح ح ولا ينافي ان يكون المراد بالعدم ههنا رفع الوجود وان اراد بها غير الوجود

الى ماهيته غير الوجود لا تصافها بهذه

وبلا اعتبار اطلاق الوجود ايضا بحسب الماهية بهذا المعنى كما سيجي عنه قوله كما ان اطلاق
الوجود بحسب ما لا يلزم ان يكون وجود الوجود مطلقا لانه لم يصف بل يحسب الغرض
الفعل انه على هذا يلزم اجتماع الوجود والعدم بحسب فرض العقل لا في نفس الامر وجواز
اجتماع المتنافيين بحسب الفرض ظاهر احدث فلا يكون لقوله وقد يجتمعان لا باعتبار العاقل
كثير طايل على المتبادر من الاجتماع ما هو بحسب نفس الامر فالاولى ان يقال الوجود والعدم
المطلقان اى غير المضافين بان لا يعتبر اضافة الوجود الى شي ولا اضافة رفع الوجود الى
شي متقابلان لا مطلقا بل بشرايط مخصوصة وقيود معتبرة مثل ان يعتبر احدهما في بعض
الاوقات والاخر مستغرقا لها فيما بعد الشروط والقيود متقابلان وبدونها يجتمعان
مثلا اذا وجد شي في وقت دون وقت صدق عليه الموجود المطلق والمعدوم المطلق
والمعدوم المطلق بالمعنى المذكور صرح به شارح المقاصد والمطلق لكنها بعد الاعتبار
بمسلمينا ما بين بعقلان شرط التقابل المتقابلان انما يتقابلان بشروط وقيود بخلاف العينين
المطلقين حيث انهما متقابلين فان الشرايط والقيود والمعتبرة في تقابلهما ماخوذة فيهما حتى اذا
صدق شي من تلك الشرايط والقيود لا يطلق عليهما المتقابلان فلنا المراد بالاطلاق
الوجود والعدم بحسب الجزء الوجود المطلق له معنيان احدهما ما لا يكون مقيدا
بقيد ومضافا الى شي وهو المراد ههنا ويقابله على مطلق غير مقيد والثاني ما هو
اعم من الوجود الذهني والخارجي اعني احد الوجودين ويقابله يعني المحقق في الذهني
والخارج جميعا في الجزء في الماهية المفروضة هو الوجود بالمعنى الثاني مع العدم بمعنى الثالث
وهو نفي احد الوجودين لا الوجود بالمعنى المراد مع مقابله وفيه بحث لان الموجود
والعدم بالمعنى المراد في الماهية المفروضة مخها يجتمعان اذ الوجود بالمعنى المراد هو الوجود
بلا قيد في اضافة ونقيضه رفعه اعني اللاوجود بلا قيد واضافة لان رفع كل شي
نقيضه وهو المراد بالعدم المطلق ههنا ولا شك ان الوجود بلا قيد اعم من الوجود
الخارجي ورفع الوجود بلا قيد اعم من رفع الوجود الذهني فاذا كان شي موجود
في الخارج ومعدوما في الذهن لصدق انه موجود ومعدوم لاستلزام صدق الخاص على شي
صدق العام عليه وهو المراد باجتماعهما ولا يلزم ذلك بان الوجود في الخارج يقابله
العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بمعنى التحقق ههنا

او خارجا فقابله العدم بمعنى ان لا تحقق لا ذهنا ولا خارجا لانه كما ان العدمين المذكورين ههنا
مقابلة الوجودات المقيدة بالقيود المذكورة كذلك العدم بلا قيد مقابل للوجود بلا قيد
المراد بالوجود المطلق والعدم المطلق ههنا ويجتمعان في الماهية المفروضة كما بنيناه
العدم المطلق وقد يتصور فيعرض له كون في الذهن غير معلوم لانما يلزم ان يكون له كون
في الذهن لو كان مسمى لفظ العدم المطلق شيئا والما يحصل في الذهن منه فكما لا يلزم من التلفظ
بالعدم المطلق ان يكون له كون في اللفظ ولا من كتبته ان يكون له كون في الكتب كذلك
لا يلزم من تعقله ان يكون كون في العقل وانما يلزم ذلك لو كان المسمى شيئا ولا لما يحصل منه في
الامور المذكورة كالنفي فانه لما كان مسماه شيئا ولا لما يحصل منه في العقل يلزم من تعقله ان
يكون له كون في العقل وشيئا ولا لما يحصل منه في اللفظ يلزم من التلفظ به ان يكون له
كون في اللفظ وشيئا ولا لما يحصل منه في الكتابة يلزم من كتبته ان يكون له كون في الكتابة
اجتماع المتقابلين لعروض احدهما للاخر ليس محالا ولا اجاب بعض الفضلاء عن
هذا النظر الثاني كليهما بان ليس الغرض مما ذكره الاعتذار كما ذكره الشارح بل الغرض تحقيق ان المتقابلين
كما لا يجوز ان يجتمعان لعروض احدهما للاخر من حيث التقابل ودفع لما توهم العبارة
من ان الاجتماع لعروض الموجود للعدم اجتماع باعتبار القابل حيث ان قابله عدم
منه وقد يجتمعان اى يجتمع الوجود والعدم المتقابلان وفيه بحث لان رجاء الحال
ظاهر بلا اشتباه فان اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودي بصير نقيضهما
عدما وملكة غير معلوم وانما يلزم ذلك لو لم يكن تقابله للموضوع ماخوذا في مفهوم عدم
الملكة وهي معتبرة فيه كما صرح به بهمنيار الا ترى ان مفهوم العمى والبصر اذا نسب الى امر غير
قابل البصر كالسواد مثلا لا يصدق عليه قطعا الا ان صدق عليه ويصير تقابل العمى والبصر
بالقياس اليه تقابل السلب والايجاب او لا يكون العارض تمامه عارضا فقبل
فيه بحث لانه ان اريد انه يجب ان يكون اجزاء العارض باسرها عارضة للمعروض
ذلك العارض وفيه بحث لانه اذا عرض الوجود بجزء لم يكن العارض باسره اى بجميع
اجزائه عارضا في العروض المذكور لان بعض اجزاء العارض معروض في هذا العارض
لا عارضا فيه وكذا الحال اذا عرض جزؤه وهكذا الى غير النهاية فلا يكون العارض في
مرتبة من مراتب هذه العروضات للذات عارضا بتمامه واذا كان كذلك فكيف تحته

يندفع بالتزام ذلك لان العارض لا يكون بتمامه عارضا ومن اين يلزم عروض جميع اجزاء
الوجود جزء الوجود في كل مرتبة ينقسم الى العارض ومعروض ليس عارضا في المرتبة
التي يكون المعروض فيها وفي المرتبة التي يكون معروضا فيها وفي المرتبة التي بعد هذه
المرتبة ينقسم الى عارض ومعروض وهلم كذلك يبقى منه امر غير عارض نعم لو وصل الى
مرتبة يكون المعروض في المرتبة التي يكون معروضا فيها وفي المرتبة التي بعد هذه
المرتبة ينقسم الى عارض ومعروض مما في السابقة عارضا فيها بتمام اجزائه يلزم ان يكون
الوجود بتمام اجزائه عارضا وللتزام المذكور ليس كذلك بل المعروض في كل مرتبة منها
ينقسم الى عارض ومعروض فاي اشكال يلزم من التزام ذلك حتى يحتاج الى الجواب.
واعترض عليه قبل الاتجاه لهذا الاعتراض على ما قررنا من ان المراد وفيه
بحثا دلائم ان كل ما يصدق عليه الممكن العام يصدق عليه الموجود المطلق فان الممكن
المعدوم في الخارج والذهن مطلقا يصدق عليه الممكن العام ولا يصدق عليه الموجود
المطلق فان قلت الممكن المعدوم مطلقا متصور فيكون موجودا في الذهن قلت
تصوره مسلوم لان يكون ما يحصل من مسمى لفظ الممكن المعدوم مطلقا في الذهن
موجودا فيه لا ان المسمى المذكور موجود فيه وذلك لان المسمى المذكور ليس شيئا ولا
لا يحصل منه في الذهن فلا يلزم من وجود هذا وجود ذلك كما عرفت وما يصدق
عليه الممكن العام دون الموجود المطلق هو المسمى لا ما يحصل منه في الذهن وكما ان ممكن
الوجود في الخارج اعم من الموجود في الخارج وممكن الوجود في الذهن اعم من الموجود
فيه كذلك الممكن الاعم منهما اعم من الوجود الاعم وهو الموجود المطلق
يلزم ان يكون الشيء الذي فرض جزء الوجود معروضا له قال بعض الفضلاء لانا
ان اريد بالعروض في الذهن بالخروج كما هو الظاهر فلا بد بالحيثية حيث قال الامام
او بالعروض فلانا لنقدم قيام الوجود بالمعروض واما لزوم ذلك لو لم يكن الوجود
محمولا بالمواطاة على الموجودات المشتركة وليس كذلك فانه يجوز ان يكون محمولا بالمواطاة
كما يحمل على وجود الباري الذي هو من قبيل الموجودات لكونه نفسه فيجوز
ان يكون الوجود خارجا عن اجزاء الموجودة ويكون محمولا عليها بالمواطاة و
لا يكون قائما بها كالماهية النوعية بالنسبة الى اجزائها وان اريد القيام

فلا يكون لزوم بدخول الجواز ان يكون نسبة الوجود الى جهة الموجود بكونه خارجا
عنه محمولا عليها بالمواطاة لا بكونه قائما به لانا نقول من راجع الى نفسه علم بالضرورة ان
مطلق الوجود الذي حكموا بكونه مشتركا وزائدا على الحقائق ليس بعينها وانما يقوم بالموجودات
التي هي معروضاته وجواز حمله على بعضها باعتبار الاتحاد في قيام به باعتبار اخر
فان الوجود وان كان يحمل بالمواطاة على الوجود الخارجي الواجبي باعتبار كونه من
افراده لكنه قائم باعتبار كونه من الموجودات الخارجية وفيه بحث اما اولا فلان
دعوى الضرورة في قيام الوجود بالموجودات غير مسموعة اذ قد بنوا البرهان على امتناع
قيامه بها في نفس الامر فكيف يكون ضروريا انه قائم بها بل الوجود بالمعنى المصدري
الذي فيه كلام هذا الفاضل ليس قائما بالموجودات بحسب الاعتبار الذهني ايضا كما بينا
واما ثانيا فلان الوجود لو كان محمولا بالمواطاة على الواجب مثلا كان عينه في نفس الامر
متحدا معه فيها لما تحقق والمتحدان حيث اتحدا امتنع ان يكون بينهما تعدد هناك فكيف
يتصور ان يقوم احدهما بالاخر في نفس الامر مع انهما متحدان فيها ولا يمنع التغاير
حيث كان ذلك احد من القيام والاتحاد واقعا في نفس الامر فالحكم بعدم التنافي بين قيام
احد الشيئين بالاخر وحمله عليه مواطاة منظور فيه لا استلزام ان يكون الشيء عارضا
لنفسه قال بعض الفضلاء انما يلزم استحالة ذلك لو لم يكن قيام الشيء بنفسه وهو مراد
التغاير الاعتباري كافيا في القيام بالشيء وقد يتحقق هذا التغاير بين الشيء ونفسه اذا
فرض جزئي من جزئيات الشيء ولا يمكن ان يقال هذا التغاير اعتباري فرضي وما يتوقف
عليه القيام في نفس الامر هو التغاير الحاصل في نفس الامر لان التغاير يحسب اعتبار الشيء
من حيث هو واعتباره من حيث هو في ضمن جزئي من جزئياته ليس تغايرا فرضيا بل التغاير
الاعتباري يحسب نفس الامر المقابل للتغاير بالذات كما سبق في عروض الوجود لنفسه في
ضمن جزئيه اذا وجد في الذهن او في الخارج ويكفي هذا التغاير في جزء الوجود الذي
فرض معروضا للموجود لجواز ان يكون كذلك الجزء عارضا له وتوسط
تحقق التغاير بالاعتبار بين الجزء ونفسه وهو المصحح لقيامه بنفسه وفيه بحث اذ
تحرير الدليل المذكور هو ان جزء الوجود ان كان معروضا له فهذا المعروض ان
كان عارضا لنفسه يلزم عروض الشيء لنفسه والا لم يكن العارض بتمامه عارضا و

ان المعروض اذا كان بعينه عارضا لنفسه كانا واحدا بالعدد والمعروض والعارض
لا اذا كانا كثيرا بالعدد بلزوم المطلق الثاني وهو ان لا يكون العارض تمامه عارضا وانه اذا عرض
فرد من الكلي لفرد آخر منه او لنفسه ذلك الكلي لو امكن ان يكون له وجود لا في ضمن الفرد
كان المعروض والعارض كثيرا في الصورتين ويكون داخلا في القسم الثاني ولا يلزم من
ذلك عروض الشيء لنفسه فلا يرد ذلك نقضا على القسم الاول كما حسبه هذا الفاضل الابري
ان فرادا من مفهوم الشيء كالسواد عرض لفرد آخر منه كالسطح ولا يلزم منه عروض
الشيء لنفسه وكذا الحال لو كان الفرد ان من نوع واحد او عرض فرد الكلي له لو امكن
ذلك فان العارض والمعروض في هذا الصور كثير بالعدد في نفس الامر ولا ينافي ذلك
ان يكون بينهما نسبة هي العروض بخلاف ما اذا كانا بالعدد فيهما فانه هذا ينافي ان يكون
بينهما نسبة في نفس الامر فلا عروض بينهما فيها اذ النسبة تقتضي تغاير طرفيها حيث
كانت فلا يمكن ان يكون النسبة في نفس الامر والتغاير لا يكون فيها واما عروض فرد الشيء
له فليس من باب عروض الشيء لنفسه كما بيناه وما سبق منه من عروض الوجود لنفسه
لقد عرفت ما فيه مما سبق منا ويكون مع الاخير فيه لما ان قلت نعد بر التركيب
الذهني ايضا يوجب التمام وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بالجنس والنوع ما صدقا
عليه كالحيوان والانسان فلانه قوله الجنس ليس عين النوع لما كان نحو لا على الجنس
بالمواطاة كان عينه ومتحدا معه اذ الحمل المذكور هو الحكم بالاتحاد والعينية كما حقق
في موضعه وان اراد بهما مفهوميهما فسلم ان مفهوم الجنس ليس عين مفهوم النوع لكن
ليس جزءا ايضا انما الجنس الذي هو جزء النوع والكلام فيه مثل الحيوان بالقياس الى
الانسان لا الى مفهوم الجنس المغاير لمفهوم النوع واما ثانيا فلانه ان الحمل بمعنى
المعنى واحد هو الحكم بالاتحاد هو الابري ان المقوم جزء والعينية عين الخصوصيات
وعبروا عنها بالحمل والمواطاة بمعنى واحد لا بمعنيان واما التغاير في القضية
الطبيعية كقولك الوجود ماهية وفي المتعارفة كقولك الانسان حيوان فراجع
الى موضوع القضية كما فصل في المنطق لا الى اختلاف معنى الحمل فيهما كما حسبه وذلك
لان الحمل الايجابي هو الحكم باتحاد المحمول مع الموضوع فان اريد بالموضوع مفهومه كما في
الطبيعية كان الحكم باتحاد المحمول معه وان اريد فرده كما في المتعارفة على ما هو المفهوم

كان الحكم باتحاد المحمول مع الفرد هذا واعلم ان الظاهر من كلام المص انه اراد بالوجود الموجود
كما مر وح اقول لو كان الموجود جنسا لكان مقولا عليه وعلى ما فيه من جواب ما هو لكن
ما زاد الموجود المطلق هو المعدوم ذهنا وخارجا وما يعدو حدود كالا شيء وليس له
ذات ولا معنى بل هو لا شيء محض فكيف يستقيم ان يكون جزء مفهوما محصلا معينا
تتكثر ما صدق هو عليه من الافراد وفيه بحث اذ قد عرفت ان ليس للوجود افرادا
عارضة لماهية اصلا لا ذهنا ولا خارجا فلا يستقيم ان تكثرها بتكثر افرادها العارضة
للماهية فرد وباستواء هذا الرد انما يرد لو اعترف الفاضل المذكور بان للوجود
افرادا عارضة للماهية في نفس الامر اما اذا قال انه لا عرض للماهية في نفس الامر
اما اذا قال انه حتى لا يلزم ان يكون له افراد بل عرض فيها بل عروضه لها بحسب اعتبار
الذهن حسبما حققناه في الحواشي السابقة فهي معنى واحد يعتبر العقل من الماهيات
ويتصف بها ويتكثر بهذه الاضافة كما يشعر به قوله فان الوجود العارض للانسان
غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بحسب اضافته الى الانسان
والفرس فلا يكون يرد ذلك اذ وجود الانسان ح هو هذا المعنى الواحد مضافا
الى الانسان ووجود الفرس هو بعينه هذا المعنى مضافا الى الفرس فيلزم من حيث ذاته
بالمعنى فان قلت قد صرح هذا الفاضل بان الوجود عارض للانسان والفرس وهما
امران متباينان في نفس الامر فكيف يمكن ان يكون عارضهما امرا واحدا بالعدد
قلنا اذا كان عروض العارض لهما بحسب نفس الامر فذلك ممتنع اما اذا كان بحسب
الاعتبار الذهني فلا يجوز ان يكون هناك مفهوم واحد كالموجود ويكون هذا المفهوم
عين كل واحد منهما في نفس الامر فلا يكون عروض ويكون كل واحد منهما بحيث اذا اعتبر
العقل بذاته ولم يعتبر معه غيره يحكم في هذه المرتبة حاليا من مفهوم الوجود ويجد
ما بعد هذه المرتبة موجودا والموجود عرضا عاما له ولا شك ان العروض بهذا
الوجه لا ينافي وحدة العارض مع تعدد المعروض فالوجود المطلق اما نفس
ماهيتها الخ هذا انما يستقيم لو كان الوجود المضاف فردا للمطلق في نفس الامر اما اذا
كان نفسه معتبرا حال الاضافة كما ذهب اليه هذا الفاضل فلا يكون المطلق
تمام ماهيته ولا جزءا ايضا بل هو نفس الامر للمطلق حال الاضافة الى معين ومن

ومن الجائز ان يكون مفهوم واحد حال الاضافة الى امر وباعتبار اضافته اليه اقدم واشد وادني منه حال الاضافة الى امر آخر وباعتبار اضافته
اي على افراده العارضة للماهيات ان يحمل الوجود على المعنى المتبادر منه فيرد ان
اجمعها ما سبق من ان الوجود بهذا المعنى لا عروض له للماهية في نفس الامر ولا
بحسب اعتبار الذهني ايضا فلا يكون له افرادا عارضة للماهيات قطعا والثاني
الاختلاف المعتبر في التشكيك لا يجري فيه ضرورة ان وجوده بهذا المعنى ليس
اولى بكونه وجودا من وجود آخر ولا اقدم منه ثم لا عليه بخلاف مفهوم الوجود
فان له عروضا للماهية بحسب الاعتبار الذهني كما مر آنفا ويجري فيه الاختلاف
المعتبر في التشكيك بان بعض الموجودات قد يكون اولى بكونه موجودا من بعض
وقد يكون اقدم في الموجودية على بعض فينبغي ان يراد بالوجود مفهوم الموجود
كما هو الظاهر من متن الكتاب وقد نبهت عليه ويراد بالعوارض هذا المفهوم مضافا
الى الماهيات اعني الموجودات من حيث انها موجودات وبالموضوعات حصصها
الماهيات فان قلت مفهوم الموجود كما يصح انيقال على الموجودات يصح ان يقال
على الماهيات ايضا فلم قال الشيخ ويقال بالتشكيك على عوارضها ولم يقل ويقال بالتشكيك
عليها قلت لان الاختلاف المعتبر في التشكيك يجري فيها من حيث الموجودية لا من حيث
الخصوصية مثلا تقدم الجوهر على العرض في الموجودية لا في الجوهرية والعرضية
ومن ثم صح قولك وجد الجوهر فوجد العرض ولم يصح انه صار شيء جوهرا ثم صار
شيء عرضا فانه يقال على وجود العلة ووجود المعلول بالتقدم والتاخر قد
بين ذلك بان حصول مطلق الوجود للعلة متقدم على حصوله للمعلول ولا شك
ان حصوله للمعلول لها ولا شك ان حصوله لكل منها انما هو لحصوله للحصة العارضة
له فلا ان حصول المطلق الوجود لاحد الحصتين متقدم على حصوله للآخر وقس
على ما ذكرنا كونه وتوقفه على وجود الجوهر اولى من توقفه على وجود العرض وكونه
وتوقفه على وجود القار اشد من توقفه على وجود غير القار وفيه بحث اذ
قد مر مرة ان حقيقة الوجود لا يعرض لشيء اصلا وعلى تقدير عروضه له لا يكون الوجود
المطلق حاصلا لذلك الحقيقة بل هو هناك نفس تلك الحقيقة ولا نسبة بين الشيء ونفسه

فيكون حصول حصته للعلة مثلا اعني حصوله لها لا منفصلا وكذلك الحكم في حصته العارض
للمعلول بالشدة والضعف فلا يقال يمكن ان يفرق الاشد والاولى بما ذكر في برهان
الشفاء من انه اذا كان شيئان متشاركين في طبيعة امر وكان ذلك الامر للواحد اولا وبالذات
وللآخر بواسطة كان الاول اولى بالامر من الآخر وبحصول ما قالته ان الشدة هي كثرة
الكمالات المذكورة وان الاولوية ما ذكر في الشفاء فاتضح الفرق بينهما وفيه بحث
اذ لو فسر الشدة بذلك لزم ان يكون اكثر الذاتيات مقولا بالشدة والضعف لان افراده
متفقة في استتباع كمالات كما لا يخفى فالصواب ان يفسر بما ذكره بهمنيار وهو ان الشدة
ازدياد طبيعة العام في بعض الافراد والضعف ما يقابله كالطول القياسي الى الرزاع
ودراعين والاسود بالقياس الى الفحم والغراب فان طبيعة الطول والسواد في الذراعين
والغراب اكثر منها في الذراع الواحد والفحم اقول معيار ذلك صحة استعمال اسم التفضيل
كما يقال الذراعان اطول من ذراع والغراب اشد سوادا من الفحم وما نقل من برهان
الشفاء ليس تعريفا للاولوية بل هو حكم من احكام الشيء المذكور ان قال الشيخ المطلق
اولوية على ما هو اعم من ذلك حيث قال في الفصل الخامس من المقالة الاولى من الفن الثاني
من الجملة الاولى من منطق الشفاء وكذلك الوجود يختلف من طريق الاولى والاحرى والاقدم
فان الوجود لبعض الاشياء للذاته ولبعضها لبعضها من غيره فالموجود بذاته اولى بالوجود
من الموجود بغيره وكل ما هو متقدم بمعنى ما اولى به من غيره عكس هذا الكلام وهو صريح
يدل على ان الاولى اعم مما ذكرنا اولا قيل لا يشتهر على ذي مسكة انه اذا كان ذلك الامر بالنسبة
الى احدهما عين ذاته او داخلا فيه وبالنسبة الى الآخر عارضا يكون ذلك الامر اولى
من الثاني ايضا وانكار ذلك مكابرة كيف وثبوت الذاتيات والذات لا يحتاج
الى سبب وثبوت العرضي يحتاج الى سبب فيه بحث اذ التفاوت المعتبر في التشكيك
هو ما يرجع الى حصول الكلي في افراده والتفاوت بين الذاتي والعرضي لا يرجع الى
ذلك بل مرجعه الى ان احدهما عين ثبوت الشيء دون الآخر ويمكن توهم ارتفاع
احدهما مع بقاء الماهية دون توهم ارتفاع الآخر وما شابه ذلك واما ما افاد
من ان الذاتي لا يحتاج الى سبب والعرضي يحتاج الى سبب فكلاهما مع ان ادعى الكلية
في بعض الذاتيات فلا يعلل ببعض آخر كما بين في موضعه وللموجود المطلق بالقياس

الى الواجب مع غير معلل بعلة مع انه زايد عليه عارض له وان ادعى الجهة فلا فرق
بينهما من هذه الجهة حيث يوجد من كل منهما معلل وغير معلل ثم قيل الظاهر ان مراد هذا القائل
ان الشدة هو حصول كمال الطبيعة الى ذلك الفرد بمعنى ان يكون بحيث يحلل الى الكثر
ما يحلل اليه ما هو اضعف منه اذ يبعد من عاقل ان يفسر الشدة بكثرة الكمالات التابعة للطبيعة
وكيف يتوهم ذلك مع اصرارهم على ان الماهيات لا تقبل الشدة والضعف واختلاف كمالات
الطبيعة في الافراد لا يكاد يخفى على احد وفيه بحث اذ لا يشتبه من له ادنى معرفة باساليب
الكلام ان قول القائل الشدة هي كثرة الكمالات لا يدل اصلا على المعنى الذي ذكره بل لا مناسبة
هذه العبارة وذلك المعنى فمن اين علم ان الظاهر ان مراد القائل هذا على هذا المعنى غير
مستقيم اذ لو اراد بالتحليل تحليل التقسيم فلا نسلم ان السواد الشديد مثلا يصح تقسيمه الى السواد
الضعيف وزيادة كيف وقد ذهب القوم الى ان كل مرتبة من مراتب السواد نوع
بسيط غير صالح لان ينقسم الى مرتبتين اخريين منه وان اراد به توهم التقسيم فقدم جرايه في
الذاتي ثم اذ لا يجري توهم تقسيم الناطق الذي في الذكي الى ما في الغبي وزيادة ثم قيل ان
بهذا يرتفع الفرق بين الشدة والضعف والزيادة والنقصان وهو خلاف التحقيق فان الشدة
والضعف من خواص الكيف والزيادة والنقصان من خواص الكم وفيه بحث لانه
ان اراد ان الشدة والضعف بالتفسير المذكور في كلام بهمنيار من خواص الكيف فمم
ضرورة انهما بالتفسير المذكور عام ونبه على ذلك بالتمثيل بالطول وكذلك حصر المقوم
الاختلاف المعتبر في التشكيك في الثلثة المشهورة ولم يعد الزيادة والنقصان
منها وان اراد انهما بمعنى آخر من خواص الكيف فغير مفيد والكلام في الشدة بالمعنى
الذي ارتضاه هذا القائل وهو حصول كمال الطبيعة بمعنى ان يكون بحيث يحلل الى
الكثر ما يحلل اليه ما هو اضعف ليس من خواص الكيفيات بل هو عام فيه وهما
في الكم فبأي معنى حكم انهما من خواص الكم قال بعض الفضلاء تبعا لما ذكر في الشفاء
هو ان احد الشيئين اللذين اشتركا في الصفة امر يكون اولى بذلك الامر اذا كان الامر
للاثر كالاولوية فما ذكره صفة المشاركة وما ذكره من الاولوية التي حدث في وجوه
الاختلاف صفة الامر الذي به الاشتراك فكيف يفسر احدهما بما فسر به الاخر
لان الاولوية ان متحدان بحسب المال فتغير احدهما في قوة تغير الاخرى فلذلك حكم بان

الاولوية ما ذكر في الشفاء فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد قال
بهمنيار في المقالة الخامسة من الهيات كتاب التحصيل ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف
بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم و
التاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان ويعضده عدم اختلاف الشدة
والضعف ما ذكرناه من ان مغايرة ذلك يصح استعمال اسم التفضيل فلا يصح ان يقال موجود
اشد من موجود آخر في الموجودية كما لا يصح ان يقال فرس اشد من فرس آخر في الجانب
لا يتفحص من الاطلاقات العرفية وعدم صحة استعمال اسم التفضيل لا ينفي ولا يبقى من سائغ
فدعوى ان وجود الواجب [illegible] ليس اشد من وجود الممكن غير تام لان من لا يسلم
هذا لا يسلم ذلك وفيه بحث اذ المراد بصحة استعمال اسم التفضيل ان الطبع السليم والعقل
المستقيم يجوز استعماله في بعض الصور فيكون في بعض حتى اذا استعمل في الصورة الاولى يقبله
الفطرة ولا يمجه ويذعن له واذا استعمل في الصورة الثانية لا يقبله ويمجه وينبو عنه
ثم اذا تتبعنا الصورة الاولى وفتشنا عن احوالها وجدنا ان المفضل والمفضل عليه فيها
متغايران بالكمال والنقصان وان هذه الصيغة يعبر عن هذا التفاوت فجعلنا
استعمال الصيغة المشهورة معيارا وامارة للتفاوت بالكمال والنقصان وليس
المراد ان اهل العرف يستعملون هذه الصيغة في بعض المواضع دون بعض آخر فيعلم من
هذا ان هناك تفاوتا بالكمال والنقصان حتى يرد بان الحقايق لا يتفحص من الاطلاقات
العرفية بل اهل العرف ايضا بمقتضى طباعها المستقيمة يستعملونها في بعض الصور
ويقصدون بها التفاوت بالكمال والنقصان دون بعض آخر ولا يخص ذلك بالعقل
دون لعقد مثلا بالفطرة ان يقال الفارسية ابهج اذا نهقت هيئات كالـ
ان يقال ان اسيا ان اسبابات وهي لا يقبل الا عارضا للمعقول آخر هذا التعريف
لا يشمل كثيرا مما عدوه من المعقولات الثانية كالجزئي والكلي والشيء ونظايرها ونوعها
للوجود ونحو من القدماء هو انها العوارض العقلية التي لا يحاذي بها امر في الخارج وقد
عدوا منها الكلي والجزئي والعقيد والشيء والذات والماهية والعلة والمعلول و
الممكن ونظايرها والمصنف تبعهم في ذلك وعد بعض المذكورات منها في الكتاب وجمهور المتأخرين
فروا ذلك بوجه يخرج عنه اكثر ما عده القدماء منها حيث اشترطوا ان يكون نفس

المعقولات الثانية بعد تعقل شيء آخر رعاية لوجه التسمية ويخرج بذلك كثير من الامور
المعدودة منها عنها كالكلي والجزئي والقضية والشيء والعلة ونظايرها وجعلوا
العوارض الخارجية ولوازم الماهية واراد وا بالعارض الخارجية ما يحمل على
معروضها الصدق والقضية خارجية فكل ما هو كذلك من المعدودات منها يخرج
عنها ومثل الجزئي والشيء والعلة يكون بهذا القيد خارجا ايضا ضرورة ان زيدا جزئي
وشيء وعلة في الخارج ثم لما راوا خروج هذه الامور عنها اعترض بعضهم على التعريف بعدم
هذه الامور منها كما نقله الش وبعض آخر ارتكبوا التكلفات بعيدة ليندرج هذه الامور
فيها ولم يطلعوا على ذلك وانا اقول لعله اراد القدماء بالعارض هنا هو عارض
مطلقا اي بالقياس الى جميع افراده الواقعة في نفس الامر ولا يدخل فيه مثل الجولان
العارض الناطق لانه ليس عارضا للانسان بل بالقياس اليه وقيدوا العارض بالعقلي
واراد وا به ما يقابل العارض في نفس الامر لان المعقولات الثانية لما كانت محمولة على
معروضاتها بالمواطاة كانت عينها ومتحدة معها في نفس الامر فيمتنع ان يكون عارضة
لها وانما كان عروضها لها بحسب الاعتبار العقلي فان العقل اذا اعتبر المعروض بانه
ولم يعتبر معه غيره يحكم في هذه المرتبة عاريا عن العارض وفي المرتبة التي بعد هذه
المرتبة معروضة له كما حققنا في عروض الوجود وارادوا بقولهم لا يحاذي بها امر
في الخارج ان لا يكون مبدءها موجودا فيه ليخرج مثل الاسود والمتحرك اذ السواد
والحركة موجودتان في الخارج وانما سموها معقولات ثانية لان العقل يجدها في المرتبة
الثانية وفي المرتبة الاولى وهي حال تعقل المعروض بذاته يكون خلوا عنها و
ايضا هي عوارض والعوارض تابعة للمعروضات وتوابعها ولم يسم عوارض الثانية
لانه يتبادر منه ان يكون عروضها بحسب نفس الامر وليس كذلك لما عرفت مثل
مفهوم الشيء فانه لا يكون ذاتيا لشيء من افراده الواقعة في نفس الامر ومتحد مع
الافراد فيها وعارض لها بحسب الاعتبار الذهني حسبما بيناه والسيد الذي قيد و
معه وعد الخارج قال يعتبار الشيء من المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات
الاولى وحكمه حكم الكلي والجزئي والجنس والنوع فليس في الوجود موجود هو الشيء بل الموجود
اما انسان واما فلك ثم يلزم من معقولية ذلك ان يكون شيئا وكذلك الذات

ذاتيه

وكذلك الوجود بالقياس الى اقسام الكل وقول المص فلا شيء مطلقا اشارة الى ان الشيء
ليس جنسا للشيء من افراده فانه لا شيء مطلقا الوجود حتى كان مفهوم الشيء ماهية
بل الموجودات اشياء مخصوصة لكل منها ماهية قد عرض لها مفهوم الشيء بحسب الاعتبار
العقلي واطلق السيد على الشيء سابقا كاطلاق الوجود على الموجود وعلى هذا يسقط ما
اورده الشارح على كلام المص كما لا يخفى قيل السيد قدس سره عرفها في الحاشية للمطالع
بابعرض الماهية بحسب الوجود الذهني اعني بالوجود الذهني بخصوصية مدخل
في عروضه ثم قال ويسمى المعقولات ثانية لانها في المرتبة الثانية من التعقل الاترى
ان لا يمكن ان يتعقل معنى الكلية مثلا الا بعد تعقل مفهوم يعتبر عروضها له ولانهما
ولا شبهة في هذا التعريف نعم يتوجه المناقشة بان العوارض لا الذهنية لا يجوز
ان ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها والاشياء الخارجية لا ينفك ويجاب بدعوى الحصر
استقراء وفيه بحث اذ لا نم ان ليس في هذا التعريف شبهة بل فيه اشكال من وجوه
احدها ان الكلية من افراد المعرف كما اعترف به ولا نم ان لا يمكن تعقلها الا بعد تعقل مفهوم
يعتبر عروضها له غاية الامر ان يسلم ان تعقلها يستلزم لتعقل ما اضيف اليه حتى يكون له
المعقول لكلية امرو ض البين ان تعقل المضاف اليه لا يلزم ان يكون متقدما على تعقل
المضاف وهذا ظ وثانيها انه يلزم بمقتضى هذا التعريف ان لا يكون الشيئية والجزئية
ونظايرها من المعقولات الثانية بناء على ان ليس للوجود الذهني خصوصية مدخل في
عروضها بل الوجود الخارجي ايضا مدخل في عروضها مع ان القوم صرحوا بانها منها
وثالثها انا لو سلمنا ان بعض الكلية بعد تعقل معروضها فذلك غير مفيد اذ ما هو في
موضوعات المنطق ويبحث المنطقي عنه وعن اقسام هو الكلي لا الكلية ولا اخفاء
في ان تعقله لا يلزم ان يكون بعد تعقل معروضه ولا يلزم من كون تعقل الكلية
العارضة له بعد تعقل معروضها ان يكون تعقله ايضا كذلك فيلزم خروجه عن
التعريف المذكور وكذا حال الجنس والنوع والقضية والقياس وكثير من موضوعات
المنطق فيلزم ان يكون خارجة عن التعريف وقد ظهر لك من ذلك انه لا يلزم من
تعقل العارض في صورة من الصور بعد تعقل معروضه فكيف يتمم ان يدعي الاستقراء
في ذلك كما ادعاه هذا القائل فقال بعض الفضلاء القوم اعتبروا في المعقولات الثانية

امرين احدهما ان لا يكون الشي معقولا في الدرجة الاولى وهو المراد بالثانية
والثاني ان لا يكون في الخارج ما يطابقه ولاحظوا في تعريفها اعتبار هذين
الامرين فاشاروا الى الاول بقولهم ما يعرض للمعقول الاولى في الذهن
والى الثاني بقولهم ولا يحاذي في الخارج امر يطابقه اما دلالته على الثاني فظاهر واما
دلالته على الاول فبتنبيه على ان العوارض الذهنية يحتاج في التعقل الى تعقل معروضاتها
الذهنية كما يحتاج العوارض الخارجية الموجودة في الخارج في وجودها الخارجي
الى وجود معروضاتها الخارجية وفيه نظر اذ لا نم ان العوارض الذهنية و
العقلية يتوقف في التعقل على تعقل معروضاتها ووجودها في الذهن ولم لا يجوز
ان يتعقل مجردة عن معروضاتها الذهنية غاية ان يتوقف في عروضها وانما
يلزم ذلك ان لو يتوقف تعقل تلك العوارض على عروضها لمعروضاتها وهو مم فان
المعلوم لنا بالضرورة المعروضات الذهنية اذا تحققت فيها يعرض لها العوارض
واما ان العوارض اذا تحققت في الذهن فيلزم العروض التوقف فلا نم ذلك
فان قلنا العوارض الخارجي يحتاج في وجودها الخارجي الى معروضه كما صرحوا به
فكذا العارض الذهني يحتاج في عروضها الذهني الى وجوده معروضه الذهني
فلا فرق بينهما بديهة وخصوص احد الوجودين لا مدخل في احتياج العارض
قلت الفرق بينهما ان معروض العرض الخارجي محل العرض ولذلك حكموا بان العرض
في وجوده يحتاج الى معروضها الذي هو موضوعه ومحله بخلاف العوارض و
الذهنية اذا حصلت في العقل فان محلها باعتبار هذا الحصول هو العقل دون
معروضاتها فيلزم الاحتياج في وجودها العقلي الى محلها الذي هو العقل
دون معروضاتها وفيه بحث اذ هذا التوجيه قريب مما نقل عن حاشية المطالع
ويرد عليه بعض ما اوردنا هناك ولا يصدق على اكثر ما عده القدماء من
المعقولات الثانية فلا شي مطلقا فان بعض الفضلاء هذا تفريع على
مجموع قوله فليست الشيئية في الوجود بل هي عارضة للموجودات الحاصلة في
العقل لا على مجرد قوله فليست متأصلة في الوجود لظهور ان علم الشي لا يستلزم
علم مفهوم الشي المطلق الا على تقدير ان يكون الشي جزءا من مفهوم الشي واما

اذا كان

اذا كان التفريع على مجموع ذلك القول يكون اصل المعنى ان الشيئية اذا كانت معدومة في
وكانت من العوارض الذهنية للموجودات يكون مفهوم الشي المطلق معدوما موجودا ولا ثابت
في صحته لظهور ان الشي اذا كانت معدومة ومتميزة مع كونها من عوارض الذهنية
يكون معدوما فيه جميع اجزائها فيكون مفهوم الشي الذي هو جزء من مفهوم
الشي معدوما وهذا التوجيه ليس بعيدا عن عبارة الحاشية والشارح
وكذا من عبارة المتن وفيه بحث لبعدهما هذا التوجيه لفظا ومعنى اما بعده
لفظا فلما مر من الكلام واما معنى فلوجوه منها ان مفهوم الشي المطلق يصدق
ان يحمل ايجابا على الموجودات الخارجية بالمواطاة حملا خارجيا كقولك زيد شي في
الخارج وحمل المذكور يستدعي اتحاد الموضوع والمحمول في الخارج وما يتحد بكون
مفهوم الشي متحدا بوجه في الخارج فكيف لا يكون موجودا فيه وايضا لما كان الاشياء
المخصوصة موجودة في الخارج قطعا ولم يكن الشي المطلق موجودا فيه لزم تحقق الخاص
بدون العام فيه فلا احتمال في ان المطلق موجود في الخارج انما الكلام في انه ايضا فيه
بالعموم والاطلاق على نحو الانضمام في الخارج ومنها انه لا يلزم من انعدام
الشيئية في الخارج على تقدير ان يكون جزءا من مفهوم الشي كما ان الوجود جزء من
مفهوم الموجود انعدام مفهوم الشي فيه لجواز ان يكون جزءا تحليليا له كما ان
الوجود جزء من مفهوم الموجود بناء على ان معنى المشتق امر مجمل اجماليا كما عرفت ولا يلزم من انعدام الجزء التحليلي انعدام الشي الا يرى ان العمى معدوم في الخارج
والاعمى موجود فيه ومنها ان غاية ما لزم من كون الشيئية عارضة في العقل
جميع اجزائه ان يكون كل جزء منها يكون موجودا في الذهن ولا ينافي ذلك ان
يكون بعض اجزائها موجودا في الخارج ايضا فلم لا يجوز ان يكون الشي موجودا في
الخارج ولم يكن هناك جزء الشيئية فالصواب ان يقال قول المص فلا شي مطلقا بانت
تفريع على قوله فالشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود فانه حمل
الشيئية على الشي على النهج المعهود عندهم واشار بالتفريع المذكور الى انه ليس
ما هية لشي من افراده كما فصلناه ان المعقول الثاني يلزم ان يكون كذلك وهو غرضه
ما ذكره هنا دفعا لما عساه من توهم انه ليس في الموجودات موجود هو شي في نفسه

مثلا بالقول بل هي بعرض بخصوصيات الماهيات غاية الملائمة كما لا يخفى
سواء كانت معقولة او لى قيل اذ اقبل موجود الماهية من حيث هي هي في الخارج
كما هو مذهب القدماء وفيه بحث اما اولا فلان الشارح ايضا موافق للقدماء
كالمصنف في ان الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج كما بين ذلك في شرح ان زيادة
الوجود في التصور بقوله الماهية من حيث هي هي في الخارج كما بين ذلك في شرح ان
زيادة الوجود في التصور بقوله الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج ولا نعرف
في ذلك كون هذه الحيثية اما بيننا في العقل يرد بقوله ههنا ان الطبائع الكلية
مطلقا ليست بموجودة في الخارج ان الماهية من حيث هي هي ليست موجودة فيه
ليتوجه عليه ان الحكم لازم المعقولات الاولى بل المراد ان الطبائع الكلية حال اتصافها
بالكلية ليست بموجودة في الخارج كما المتبادر من عبارته وح نعم الحكم المعقولات الاولى
والثانية جميعا واما ثانيا فلان كثيرا من المعقولات الثانية موجودة في الخارج
متحدا مع الهيولى الموجود فيه كالشيء والجزئي والكل والعلة والمعلول ونظائرها
ملازم انها ليست موجودة في الخارج ولا يلزم من كونها موجودة في الخارج ان يكون
عارضة فيه لانها هناك متحد مع المعروض فلذلك لا يكون عارضة فيه ولا
ان يكون عدم عروضها في الخارج لواسطة اتحادها بما فيه كما في بعض احكام المعقولات
الثانية اشارة الى دخل حيثية الشيء كما توهم بعضهم وذلك غير مستقيم لان الحيوان
المطلق ليس بتام وهو ذو الجنس وكذا سائر الاجناس فكيف يرد بهذه الحيثية
الشيء وكل ما هو متميز فهو متحقق قال بعض الفضلاء لو توقف التميز الخارجي
على وجود المتميز في الخارج يلزم ان لا يكون الصفات العدمية الثابتة للموصوفات في الخارج
كالعمى وغيره متميزة عن موصوفها في الخارج فيلزم ان يمتنع الاتصاف بها في الخارج يلزم
ان لا يكون الصفات العدمية الثابتة للموصوفات في الخارج فيلزم ان يمتنع الاتصاف
بها في الخارج لان الاتصاف الخارجي يدون تميز الصفة عن الموصوف في الخارج غير
معقول وفيه بحث لانه ان اراد ثبوت الصفات العدمية للموصوفات في الخارج على
ثبوت تلك الصفات لها فيه حتى يكون ثبوت العمى مثلا عبارة عن عدم البصر
البصر فلذلك لا يستدعي تميز الصفة عن الموصوف في الخارج بل لا يقتضي وجودهما فيه

ايضا فان الممتنع عدم الملكات في الخارج وان اراد به قيام الصفة العدمية في الخارج
فثبوتها ثم والمستدعي ان تحقق التميز بدون تميز التمييز خ لا بالضرورة فكل ما ذكر في ثمرات الامر
غير مسموع مردود بان الامر بالعكس انما يرد لو اراد صاحب المواقف ان ذلك
فرع الخلاف في الوجود الذهني مطلقا اما اذا اراد به انه فرع الخلاف في الوجود الذهني
للمعدومات بمعنى ان تصورها يقتضي حصول انفسها في الذهن بعينها بتشخيصها لا فلا يرد
لان الفلاسفة وان كانوا قائلين بالوجود الذهني لكنهم لم يقولوا بان كل ما يحصل في الذهن
في نحو فهو في الوجود الذهني عين ذلك الشيء بل صرحوا بان ما يحصل من الاشياء في الذهن
نحو وما يحصل من المعدوم بواسطة كونه موجودا فيه معلومية الشيء لا يستلزم ان يكون
في الذهن عند ذلك الشيء في الوجود الذهني في ذلك ذهب الفلاسفة مع كونهم قائلين بالوجود
الذهني الا الاعدام فلا يكون متغايرة بل صرح ذلك ان يكون المعدوم ما وجود في الذهن
بانفسها فينبغي ان يحمل الوجود الذهني في عبارة صاحب المواقف وجود المعدومات
بانفسها ليستقيم كلام ولم يتوجه عليه ما اورده الشارح لا يكن احرار في تمايز
الاعدام قيل هذا القائل لم يفرع الخلاف في تمايز الاعدام على ذلك بل انما فرع الخلاف في
تمايز المعدومات وفيه بحث لان هذا القائل ان كان مصنفا انه لم يفرع الخلاف في تمايز الاعدام
على ذلك لكنه ليس مصيبا في حسبانه حريانا الدليل المذكور في تمايز الاعدام وقوله لم يكن
تلك الاعدام معدومات متمايزة بخروجها عن كونها معدوم ليس حقا فان كون الشيء
عدما لا يستلزم كونه معدوم وما كان ذكره الشارح قال بعض الفضلاء لا يجري في تمايز
الاعدام اذ لا يمكن ان يقال اذ كان ذلك التمايز بكونها موجودة في الذهن لم
يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة في الذهن لا يخرج عن كونها اعدام اما
بل انما يخرج عن كونها معدومات لانا نقول لا شك عاقل في ان العدم المطلق بحسب نفس
الامر من حيث انه عدم مطلق يلزم المعدوم ومن المطلق بجهتها ولا يجاز ان يتصف للعدم
المطلق الذي هو موصوفه من حيث انه معدوم مطلق بالوجود الخارجي او الذهني
فلا يكون معدوم ومطلقا اذ ثبوت الصفة سواء كان ذهنيا او خارجيا يستلزم
ثبوت موصوفها وما ينافي اللازم ينافي الملزوم والوجود الذهني ينافي المعدوم
المطلق بحسب نفس الامر فيخرج الاعدام بسبب الوجود الذهني عن كونها اعداما

وفيه بحث اذ لا نم ان العدم المطلق يلزمه المعدومية قوله ولا نحاد ان يتصف المعدوم المطلق الذي هو موصوف بالوجود قلنا لا نم ان المعدوم المطلق موصوف فان بني هذا على ما اشتهر في الالسنة من ان معنى المشتق ما قام به مبدا الاشتقاق وقد عرفت انه ليس كذلك بل معناه ما حمل عليه كما ان الموجود ليس موصوف الوجود كما عرفت من امتناع عروض الوجود له في نفس الامر كذلك يجوز ان لا يكون المعدوم موصوف العدم لا بالمعنى الذي مر حتى يليق ولنتعرض عن هذا ونعيد الاصل الى الكتاب فنقول له لا يخلص في وجه ان الاعدام اذا كانت متمايزة بان كانت بعضها علة وبعضها معلولا مثلا كانت بالصفات الثبوتية في نفس الامر وثبوت الشي للشي فرع وجود المثبت له فيكون موجودة مع انها قد يكون مترتبة الى غير النهاية لا معنى لاتصافها بالصفات ان عدم العلة مثلا حيث يكون عدم العلة وفي المرتبة التي هو عدم العلة للمعلول وكذلك معلولية عن المعلول لل ان اتصاف الموضوعات بالمحمولات في سائر القضايا من هذا القبيل فان كان للموضوع من حيث هو موضوع في المرتبة التي جعل موضوعا لها في نفس الامر كان متصفا بالمحمول فيها كقولك الانسان حيوان وقابل لصنعة الكتابة فانه لما كان الانسان متحققا في نفس الامر كان حيوانا في نفس الامر وقابل لصنعة الكتابة فيها فان لم يكن الموضوع وفي المرتبة التي موضوعا لها وجود لم يكن ثبوت المحمول له في نفس الامر كقولك اجتماع النقيضين مستلزم لامر محال فانه لما لم يكن اجتماع النقيضين متحققا في نفس الامر لم يكن متصفا باستلزام ونعم قال الشيخ في بعض تصانيفه والظن ان الحكم العلائية ان مسائل العلوم عن الصناعات الاستنباطية والمقدمة الاستنباطية مبين في العلم الاعلى فاذا قال المهندس زوايا المثلث مساوية لقائمتين كان ان المثلث اذا كان موجودا كان زواياه مساوية لقائمتين وجعل من العلم الاعلى انه موجود فحينئذ يصح انها مساوية لقائمتين في الواقع واذا كان كذلك لا يلزم من عليه عدم العلة للمعلول لكونه لها صفة في نفس الامر اذ الكائنا واقعين في نفس الامر متحققين فيها ومتحققا فيها ان ثبتت فلم يلزم اتصافهما بالعلية والمعلولية في نفس الامر لزم ان يكون الموصوف به اعني المعدوم موجودا لا هذا انما يتم لو كان العدم صفة قائمة بالمعدوم وهو مسلم لما مر آنفا وما قال

من ان العوارض للعدم المطلق ليس هو نفس العدم بل جزئي من جزئياته غير مسلم اذ مرجع عروض العدم الى عدم وجود العروض ولا اختصار في ان العدم العروض ليس معروضه فرد من العدم كيف ولو كان كذلك لو كان كل شي معروضا لا فرد غير متناهية من اعدام ما لا يكون عارضا له من الامور الغير المتناهية ومن البين انه ليس كذلك ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصافه بذلك الجزئي الامر بذلك المفهوم قيل قد صرح الشيخ في المنطق الشفا بتلخيص ما حققه الشارح مع ظهوره فانه بعدما نقل ان بعض تفسير كلام ارسطو قال انه لا يجب كون المحمول على العروض محمولا على موضوع العرض ولا موجودا فيه وجود العرض في الموضوع بعضهم قال ان كان المحمول ذاتيا للعرض يكون موجودا في موضوعه وان كان عرضيا فلا قال اما نحن فنقول الاول يكون على كل حال موجودا في موضوع الثاني فان الشي اذا كان فيه اللون الابيض كان فيه جميع الاسود التي تقال على اللون قولا كليا ويوصف بها اللون وصفا عاما والا كان في ذلك الشي ما يفرض ولم يكن له ولو كان ذلك البياض ليس لونا فلم يكن حمل اللون على البياض كليا لما اي شي وجد فيه عرض من الاعراض وجد فيه طبايع الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا ثم ان هذا العدم للشاطئ العدم لو قيل اصلا المقتضي التعليلية لاحدى معا لما يجب ان يختلف موضع النوعية والتعليل وفيه بحث اما فلان الاخص والمعدوم بهذا المعنى لا ايضا للموجود انما المقابل المعدوم بمعنى ما سلب عنه الوجود فلانا لا نم ان العارض للعدم هو حصة منه وانما يكون كذلك لو لم يكن مرجع عروض العدم الى عدم وجود العروض الوجود اما اذا كان كذلك فلا يكون العارض الا فرد اكما مر آنفا سلمنا ان العارض للعدم هو حصة من العدم وذلك الحصة ليست مقابلة للعدم ونوع منه لكنه ما كان الكلام في ذلك كان في العدم الذي فلا دعي ان تخصيص العدم السابق على العرض فانه مقابل العدم ونوع منه ولا يلزم من كون هذه الحصة غير مقابل للعدم ان يكون العدم العدم غير مقابل له ولا من كونها نوع من العدم ان لا يكون العدم نوع منه فكيف يدفع الاشكال بذلك واما ثانيا فلانا لا نم ان تخصيص العدم سابق على عروضه له حتى يصير هذا باعتبار عروضه للعدم عدم عدم العدم بل تخصيصه بالعدم متفرع على عروضه له واضافته اليه كما ان تخصيص العدم بالسواد متفرع على عروض العدم له واضافته اليه لا ان العدم تخصيص السواد اولا ثم يعرض له فالا لحا

ان يقال الاشكال موضوع التقابل فى النوعية ههنا بان موضوع التقابل هو مسمى لفظ عدم العدم
وهو لا عدم لانه عدم فلا يكون من انواع العدم وموضوع النوعية نفس مفهوم عدم
العدم وهو ما يحصل مسماه فى الذهن ثم للشى الابا ولما يحصل منه فى الذهن كالمفهوم فان
ما يحصل منه مفهوم لا لامفهوم لك وح يكون اطلاق اللفظ الموضوع للشى عليه حقيقة وق
لاما وله كاللامفهوم فان ما يحصل منه على سبيل التوسع كما يطلق على نفس اللفظ كذلك
وما نحن فيه من هذا القبيل فان ما يحصل من عدم العدم فى الذهن عدم مضاف
الى عدم لانه لا عدم فيكون اطلاق لفظ عدم العدم عليه على سبيل التوسع والاطلاقه
على موضوع التقابل وهو مسماه على سبيل الحقيقة فلا خالة لاختلافهما نظير اللامفهوم
فان مسماه ما يقابل المفهوم ونفس مفهوم ونيدرج تحته وكذا اللاشى ثم قيل الحق ان هذا العدم
المقيد من حيث انه عدم مقيد من حيث انه عدم مقيد بقيد مع قطع النظر عن خصوصية
القيد نوع منه ومن حيث انه رفع للعدم مقابل له فى الاعتبار الاول هو كونه عدما
مقيد بقيد وفى الاعتبار الثانى هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع مختلف الاعتبار
وفيه بحث اذ الاشكال المذكور انما هو نوع من انواع العدم وهو عدم العدم ولا بد
من كون العدم المقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد غير مقابل العدم ان لا يكون
عدم العدم غير مقابل له ولا يلزم من كون الاول نوعا منه ان لا يكون الثانى نوعا منه
فلا اشكال لا فى محله   اى فى نفس الامر لما كان ما فى نفس الامر اعم مما يكون فى
الخارج او يكون فى الذهن بلا اعتبار وفرض غير واقع ذهب الشارح الى ان
انتفى فى عدم العلة بالعلية المذكور ليس فى الخارج فان الخارج بنفس الامر ليست
العلية المذكورة ليس واقعة فى الخارج بل هى واقعة فى القسم الاخر من نفس الامر وانما
يتم ذلك لو لم يكن عليه عدم المعلول لعدم العلة واقعة فى هذا القسم من نفس الامر
ايضا لكنها واقعة فيها اذ بحصول عدم للمعلول فى الذهن يحصل عدم العلة فيه فى الواقع
لا بحسب اعتبار الذهن وفرض غير واقع فاذن يكون محصل قول المص ان عدم المعلول
ليس علة لعدم العلة فى نفس الامر الذهنى وان جاز ان يكون علة له فى نفس الامر
الذهنى وعدم استقامته ظاهر فالاولى ترك قول المص فى الخارج على ما هو ظاهر ويقال
كما ان الخارج يمتنع طرفاه الموجود يمتنع طرفاه العدم ولا يجوز ان يكون اعدام امر فى الخارج

علة لانعدام امر اخر فيه اذ مرجع العلية الى احتياج ما كان حقيقيا فى موضعه ولا حد ورفى
كون احد المعلولين احق بالانعدام من الاخر ولا بمرتبة ذلك وجودى منهما فكما ان العلية
احق من المعلول فى الخارج كذلك عدم العلة احق بالانعدام من عدم المعلول فيه وح كان قوله
فى الذهن عائد بالخارج وبتعميم كلامه وقد فرق بينهما بان علية عدم العلة لعدم المعلول
بحسب انه وعلية عدم المعلول لعدم العلة ناشئة من خصوصية وجوده الذهنى فان بعض
الفضلاء بحسب انه اى مع قطع النظر عن خصوصية وجوده الذهنى لكونها ثابتة للمعلوم و
لو وجد فى الخارج فرضا اذ منشأ علية وجود المطلق المحض فى الذهن واختصاصها فيه لا يمنع
فى كونه منشأ العلية كثبوت الاثنين فى الدار بسبب ثبوت الانسان فيها فان ثبوته فيها ليس
خصوصية الانسان بل لاستلزامه مطلق الحيوان المحض فيه فى الشامل حتى لو ثبت بدله الانسان
فرس كان ثبوت الاثنين فى الدار باقيا على حاله ولهذا كان عدم العلية علة لعدم المعلول
فى نفس الامر كما ان العلم بذلك علة للعلم به والحكم عليه عدم المعلول لعدم العلة فانها ناشئة
من خصوصية وجوده الذهنى لا من ذاته حتى لو وجد المعلول فى الخارج فرضا لا يكون
عدم المعلول علة لعدم العلة قطعا كثبوت المتكلم فى الدار بسبب ثبوت انسان فيها فانه بسبب
خصوصية الانسان الثابت فى الدار حتى لو لم يثبت فيها وحصل بدله حيوان اخر لم يثبت
المتكلم فى الدار قطعا ولهذا كان العلم بعدم المعلول علة للعلم بعدم العلية ولم يكن نفس
عدمه علة اصلا ولا العلم لعدم العلة فى نفس الامر هذا حاصل ما ذكره الفرق وفيه نظر
اذ لا نم ان كون الخصوصية منشأ للعلية يستلزم ان يكون عليه عدم المعلول لعدم العلة
لعلمها وان لا يكون هذه العلية عليه لنفس عدم المعلول لعدم العلة او علة العلم لعدم
العلة فى نفس الامر الا كان سائر العلل التى تنشأ من خصوصية الوجود الذهنى علة
العلم بالعلم ولا يكون علة نفس الشى الموجود فى الذهن لنفس الشى ولا يكون علة علم بعض مع
الشى وليس كذلك فان عوارض الوجود الذهنى معلولة لمعروضاتها وتلك المعروضات علل
لنفس ايضا لتلك العوارض وليست هذه العلية العلية العلم بالعروض للعلم بالعوارض بل علية
نفس المعروض لنفس الاتصاف بالعارض بشرط وجود المعروض فى الذهن بمعنى ان هذه العلية
انما نشأت من خصوصية الوجود الذهنى فلا فرق بينهما وبين ما نحن بصدده لظهور ان
مثلا انما تنشأ الكلية والذاتية والجنسية العارضة لها بسبب خصوص وجوده الذهنى او

ان ينال له الفرق العلية في الذهن غ الخارجي علية نفس الشيء في الذهن وعلية الوجود الذهني
وعلة الوجود الذهني لنفس الشيء اي الاتصاف ان لم يكن الصفة موجودة في الذهن والعلية
الاولى ليست علية للعلم وان كانت مشروطا بالعلم المتعلق بالعلة والعلية الثانية علية للعلم
والوجود الذهني عبارة عن العلم والعلية الثالثة علية العلم لنفس الشيء اذا تمهد هذا
فنقول علية نفس عدم العلة لعدم المعلول من قبيل الاول والمراد بقولهم ان عدم العلة
علة لعدم المعلول في نفس الامر ان نفس عدم العلة في نفس الامر لنفس عدم المعلول
لعدم العلة علية علم العلم ووجوده الذهني لا علية نفسه لنفسه ولا علته لنفس ذلك
العدم ومرادهم بقولهم ان عدم المعلول وعلة لعدم العلية في الذهن ان وجود ذلك
العدم في الذهن علة لوجود عدم العلة في الذهن لان نفس ذلك العدم علة لنفس
هذا العدم بشرط الوجود الذهني كما هو المراد بالقول الاول وفيه بحث من وجوه منها
ان النظر ساقط لانا فرضنا ان يكون منشأ علية عدم المعلول لعدم العلية خصوصية
الوجود الذهني فنفس عدم المعلول مجردا عن الوجود الذهني لا يكون علة لعدم العلة
فلا يكون هذه العلية نفس عدم المعلول عدم العلية فمنع ذلك غير موجه واشار
عند الملاحظ على التعبير المذكور لان منشأ علية عدم المعلول لعدم العلة لما كان خصوصية
الوجود الذهني فاذا وجد عدم المعلول بجا بر شرائط علية لعدم العلة في الذهن
حصل لا محالة عدم العلة فيه وحصول كل منها في الذهن علم ومنها ان العوارض العقلية
كالكلي والجنس والنوع عوارض عقلية امرا شيء ليست عارضة لمعروضاتها في نفس الامر
لاتحادها معها فيها انما تحمل معروضاتها سواها بل انما هي عارضة لها في الاعتبار
الذهني المقابل لنفس الامر كما حققناه فلا في نفس الامر هناك عارض ومعروض وعلى
تقدير ان يكون عارضة لمعروضاتها في نفس الامر هناك وللمعارض ان يقول اذا
اسند العقل نفس المعلول الى نفس العلة كما في عدم المعلول عدم العلة كانت العلية
ناشية عن الكل بشرط الوجود كما عن خصوصية الوجود فلم يكن من قبيل العلية على
المعلول القابل لعدم علية ولا يرد النقض هنا ومنها انه اذا كان نفس شيء علة
لنفس شيء آخر في الذهن كان حصول الاول في الذهن وهو العلم به موجبا لحصول
الثاني فيه وهو العلم بالثاني لان العلم عبارة عن الحصول في الذهن فلا يتم قولهم ان عليته

الاولى ليست علية العلم للعلم فان قلت لا يلزم من حصول الشيء في الذهن العلم به لانه حقيقة
العلم حاصلة في ضمن جزئية الحاصل في الذهن وليست معلومة قلت حقيقة العلم من حيث انها
كذلك ومنها انه ذكر ان العلية الاولى ليست علة العلم للعلم ثم ذكر ان العلية نفس عدم
العلة لعدم المعلول من قبيل الاولى فيلزم ان لا يكون علية العلم للعلم مع ان الاستدلال بها
برهان لمي كما نص عليه بقوله وبالعكس فيكون لا محالة علية العلم للعلم ومنها ان هذا الفرق
لا يلائم حل الشارح المتن عليه حيث اعتبر فيه ان علية كلا العدمين في الذهن فلا يلائم قوله
وليس علية عدم المعلول لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن فانه يدل على ان علية
عدم العلة لعدم المعلول في الخارج علية عدم المعلول لعدم العلة في الذهن والفرق المذكور
فيه ايضا كذلك ولعل هذا المعنى لما حسبوا ان علية العدم للعدم في الخارج ممتنعا
صرفوا اللفظ الكتاب عن ظاهره وحملوه على ابتناء الفرق بالوجود المذكورة والظاهر ان الكتاب
بظاهره صحيح وعدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج وعدم المعلول ليس علة فيه بل في الذهن و
لا يخفى ورد ذلك كما اشرنا اليه يعني ان العدم للمعلول وان لم يكن علة لعدم العلة
في نفس الامر بل هو علة له في الذهن فيه بحث اذ لا نسلم ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة
في نفس الامر بل هو علة له بحسب نفس الامر الذهني لما عرفت آنفا لثبوت الحكم في
الخارج هذا التعريف بظاهره يستدعي اختصاص البرهان اللمي بالقضايا الخارجية وليس كذلك
وتعريفه المستفاد من كلام الشيخ في الحكمة العلائية هو البرهان الذي يكون الحد الاوسط فيه علة لحصول
ذات الاكبر في الاصغر ولا يلزم ان يكون علة للاكبر حسب اوساط المنطقيين بل ربما يكون
معلولا له كقولك الانسان حيوان وكل حيوان جسم فالحيوان وان لم يكن علة للجسم بل هو معلول
له الا انه علة لحصول الجسم في الانسان اذ الجسمية تحصل اولا للحيوان ثم للانسان حتى لو جاز
تحقق الحيوان بلا جسم لكان الانسان ايضا كذلك وقال في الشفاء اذا كان الحد الاوسط
علة لوجود الاكبر في الاصغر فهذا هو البرهان اللمي بعد ان علمت ان كون الاوسط علة لوجود الحكم
ليس كافيا الى ان يصلح وضعه حدا اوسط ما لم يشتمل شرائط علية وقد اشار المحشي الى بطلان التعليم
قيل هذا الكلام وهي ان يكون العلة مرتبة حد العلية كاملة اي وافية الاكبر وقد اختار
الاصغر من نحو كل انسان حيوان وكل حيوان حيوان تظهر من هذا انه ان لم يكن
لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان لا قبيل الشيخ وان صرح بانه كله

قد صرح في الفصل الثاني وفيه بحث اما اولا فلان ما قيل من ان بيان ما لا سبب له بحيث يحمل له الى موضوعه بوجه قياس اي تقاعد يكون قياسيا بان هذا القسم وجعلنا بيان بعض جزئيات هذا القسم لا بوجه قياسي يكون قاعدة بيان هذا القسم قاطبة فلسا ان ما لا سبب لحمله الى موضوعه بسبب قياسي مطرد في جميع افراده وهو ان يعلم من جنسه وليس لبيان ما لا سبب لغير محموله الى موضوعه قياس مطرد في جميع افراده وهو ان يعلم من جنسه ليس لبيان ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه قياس مطرد في جميع جزئياته ولا ينافي ذلك ان يصح بيان بعض جزئياته بيان لا يجري في سايرها والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف بجملته فان قلت لم ذلك بل نقول العالم كونه مؤلفا معلول لكونه ذا مؤلف وهما متضايفان المؤلف حيثية الى المؤلف وفيه بحث اما في السؤال فلان المؤلف والمؤلف متضايفان فيكونان معا في المرتبة وذي المؤلف متاخر عن المؤلف تاخر الكل عن الجزء فلا يكون متقدما على المؤلف الذي هو في مرتبة ذاته ولا يكون في مرتبة ايضا فيمتنع ان يكون علة له او يكون معا في المرتبة واما في الجواب فلان ما اضيف اليه لفظ ذي لا يلزم ان يكون علة لما قبلها كيف ومن الظاهر ان قولنا العلة ذو معلول فاذن لا يكون ذي المؤلف الا على المحتاج اليه وكيف يحتمل ارادة معنية بلا قرينة صارفة عن معناه الحقيقي واما ما نقل عن الشيخ من ان توسط المضاف في الحد في العلوم لا يتاتى التمثيل كما في بحثنا هذا وشكل المصنف شبهه بقوله العالم مؤلف وكل مؤلف مؤلف كما بينه الشيخ في الهيات الشفاء وفي برهان كتاب التحصيل مثالا كان الاوسط معلول الاكبر لكنه يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر ان نقول زيد انسان وكل انسان حيوان لا الحيوان او لا يحمل على الانسان ثم على زيد فالمقام ان الاكبر والمقيس له مؤلف بل الاكبر هو مؤلف كما ذكره والا لا يصح العبارة الى قوله وكل مؤلف مؤلف فالحد الاوسط هو المؤلف بفتح اللام فقد يكون بزيادة حرف اللام والمحمول عليه مع هذا الزيادة هو المؤلف بكسر اللام فاذا اشترطنا المكرر فيعدي الحكم بالاكبر الى الاصغر بواسطة حرف اللام فيكون القضية قولنا العالم مؤلف ولا نعلم ان الحد الاوسط يجب تكرره من غير زيادة ونقصان بل يكون بالزيادة والنقصان لاجل الانتاج مثال الزيادة ما مر ومثال النقيصة زيد لاح عمرو وعمرو رئيس البلد فزيد لاح رئيس البلد وكذا أ مساو لب مساو لج أ مساو مساو لج والانتاج بما ذكرنا مطرد في جميع المواد وهذا وان كان مخالفا للمشهور لكن في حقيقته صحيح للامر في العلاقة



الطوسي فيه رسالة وفيه بحث اما اولا فلان المحقق والذي ظهر منه وهو حمل مطابقة المثال للممثل له واقع على هذا التقدير ايضا اذ الاكبر وهو المؤلف على هذا التقدير ليس ثابتا للعالم فكيف يكون الوسط علة لثبوته له واما ثانيا فلان القوم قد بينوا وجوب تكرر الاوسط في القياس بكلام صحيح مشهور لا ينبغي ان يشك فيها فان اراد منع وجوب تكرير الوسط على هذه الدلائل ليرجع الى الكتب المنطقية فانها مذكورة فيها متصلا وان اراد اثبات قياس مغاير لما اثبته القوم لا يكون الوسط فيه مكررا فلا يثبت ذلك بمنع وجوب تكرر الوسط بل عليه ان يحرره ويبين انتاجه بوجه كلي ولا يكفي في ذلك ارادة الانتاج في بعض الامثلة لاحتمال ان يكون بعض آخر لا يكون كذلك ثم بعد ذلك لا يجوز حمل كلام القوم عليه الا اذا ثبت انهم اعتبروا هذا القياس وليس مبنيا عليه عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج غير صحيح اذ الخارج كما يقع طرفا للثبوت يقع طرفا للعدم ومرجع العلية الى حقيقة ما كما عرفت ومن الظاهر ان يكون احد الامرين اخص الانعدام في الخارج من الآخر فلم الضاف التي العلية في الخارج فرع تحققه فيه ثم ان اراد بالتحقق الوجود فقط الا يرى ان انعدام المانع والمعد في الخارج قد يكون علة وسلم ان اراد التحقق في الخارج الوقوع فيه سواء كان الواقع موجودا او معدوما وعدم العلة وعدم المعلول معدوما فيه فيكونان واقعين هناك من حيث الانعدام فان قلنا اذا كان العدم العلة في الخارج متصفا بالعلية فيه يلزم وجوده هناك لان ثبوت شيء لآخر فرع لثبوت المثبت له كما ثبت ولا نعني بالثبوت الا الوجود قلنا ما ثبت هو ان ثبوت الصفة الوجودية فرع على ثبوت المثبت له وليس العلية صفة وجودية بل هو بحث اذ الملبس القول فيه وبني عدم المعلول الحكم باسناد عدم المعلول ومرجع هذه الحيثية الى مضمون قضية منتزعة ولا يلزم من صدقها وجود ذي الحيثية مما لا مدخل في شرح قول الشارح عليه عدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج اي لا يمكن ان يكون عدم العلة علة الوجود عدم المعلول في الخارج وذلك بديهي ولا يحتاج الى المناقشة فيما ذكره في معرض النسبة حيث قال لان اتصاف الشيء العلية في الخارج فرع تحققه فيه بان الانعدام قد يكون علة للموجود في الخارج كعدم المعدوم ارتفاع الموانع على انه يكون ان يكون مراده بالعلية العلية الفاعلية اذ لو كان عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج لكان علة فاعلية له لا استغناء المعلول عن غيره ولا يمكن ان يكون غير الفاعل كذلك

فيدفع المناقضة وفيه بحث اما في التغير فلان الكلام في علية العلة عدم لا في علية
المعلول لا في علية لوجود عدم للمعلول فلا يكافيه ثم دعوى الضرورة ان كان في
امتناع علية عدم العلة لوجود عدم للمعلول فلا يسلم الانزاع لا حد فيه اذ لا نقول
احدا ان انعدام العلة علة لان يوجد عدم المعلول في الذهن وفي الخارج وان كان في
امتناع علية لانعدام للمعلول في الخارج فغير مسموع اذ العقل كما يحكم بانه وجد العلة في
الخارج فوجد المعلول فيه وسيدل بذلك على ان علية موجود العلة لوجود للمعلول في الخارج
كذلك يحكم بانه عدم العلة في الخارج فعدم المعلول فيه ويصح ان يستدل بذلك على ان علية
انعدام العلة لانعدام المعلول في الخارج ولا يندفع المنع بحمل العلة على الفاعل لاحتمال ان يكون
فاعل عدم عدما ومن يدعي الضرورة فعليه البيان   من غير ان يكون لاجعل الوجودي
مدخل فيه فان قلت هذا التغير ظاهر يقتضي ان لا يكون شي من لوازم الماهية امرا حاصلا
بالفعل لان حصول اللوازم المستند الى الماهية فرع لحصولها بالخارجية فاللوازم التي لا يكون
لوجود الماهية مدخل فيها لا يكون موجودة قطعا قلنا الظاهر ان لوازم الماهية امور
عقلية انتزاعية يكون عرضا للماهية بحسب الاعتبار الذهني كما مرت الاشارة اليه لا انها
امور موجودة مع الماهية بالفعل بل الماهية يقتضي حصولها معها بحيث القوة و
فعليتها لو كانت فانما يكون من اسباب آخر قيل في تغير القول الشارح من غير ان يكون
لاجعل الوجودي مدخل فيه وفيه بحث من وجوه منها ان كلام المحشي في تقدير التغير
المذكور حيث قال يلزم على تقدير التغير ان لا يكون شي من لوازم الماهية امرا حاصلا
بالفعل وجازما ذكره هذا القائل انه لو فسر لوازم الماهية بتفسير آخر مذكور في المحاكمات
لم يلزم ان لا يكون امورا حاصلة بالفعل وحاول بذلك اذ كلام المحشي حيث قال ومع ذلك
لزم بعض ورود هذا بذلك التغير ظاهر اذ لا ينافي بينها على ان التغير المذكور في المحاكمات
منظور فيه بخروج الوجود المطلق عنه فان وجود الماهية ليس معللا بنفسه ولان
لوازم الماهية انما يكون معللة لوجودها لو كانت امورا حاصلة بالفعل معها في نفس الامر
اما اذا كانت امورا انتزاعية عارضة لها بحسب الاعتبار الذهني بالمعنى الذي
حررناه ولا يحسب نفس الامر فالظاهر انه ليس لوجود الماهية مدخل فيها اذ الماهية
بهذا الاعتبار ماخوذة بذاتها مجردة عن الوجود والعدم لكن الظاهر كما هو غير ان

لوازم الماهية من الامور العقلية الانتزاعية فاختلاف التعريفين مبني على هذين الاحتمال
الاحتمالين لا ان مدلولهما واحد كما حسبه هذا القائل منها انه يعلم مما قرره ان لوجود الماهية
مطلقا مدخل في لوازمها وانها ما لم يوجد نحوا من الوجود لا يثبت لها شي من اللوازم وقال
حيث المحشي ان لوازم الماهية ما لا مدخل فيه لوجودها اصلا فالت شعري بعد ان كان
لازم الماهية ما تصوره كيف يلزم عدم حصول اللزوم وجوز حصولها على التقدير المذكور
اذا كانت الماهية حاصلة ولا تثبت على احد ان عدم حصول اللوازم على التقدير المذكور
اذا كانت الماهية حاصلة ولا تثبت على احد ان عدم حصول اللوازم على التقدير المذكور
وهو ان لا يكون لازم الماهية معللا بوجودها اصلا لان سواء كانت الماهية حاصلا او لا
اذ لو كانت حاصلة بالفعل لزم ان لا يثبت للماهية مما لا مدخل لوجودها فيه وقد قرره
ان ذلك غير جائز ومنها انا لا نسلم ان جوابه يقتضي ان يكون العارض لازما وانما يقتضيه ذلك
لو كان ما ذكره فيه تعريفا للازم وليس كذلك بل هو حكم من احكامه ومن الجائز ان يكون اللوازم
والعوارض مشتركين في بعض الاحكام   وعلى العلة بالقياس الى عدم المعلول
من هذا القبيل احتمال في ان عدم العلة قد يحصل في الذهن بان يتصور وقد يحصل بان
يصدق بانها معدومة وليس شي منهما مستلزما لحصول لعدم المعلول فيه نعم اذا كان الثاني
مقرونا بالتصديق بالعلية كان مستلزما بالتصديق بان المعلول معدوم ولا يكون علية
عدم العلة من لوازم ماهيته فيلزم المحشي بان لازم الماهية ما يمتنع انفكاكه عن الماهية
وفيه بحث اذ حاصل الايراد ان علية عدم العلة لعدم المعلول لو كانت لازمة للماهية
فاذا وجد عدم العلة في الذهن كان متصفا بعلية لعدم المعلول هناك في مستلزم
لتحقق عدم المعلول فيه والا لزم تخلف المعلول عن العلة المتصفة بالعلية لكن يوجد عدم
العلة في الذهن تصورا او تصديقا بدون عدم المعلول فلا يكون علية له لا انها لازمة
ولا يندفع ذلك بما ذكره من ان المعنى لازم الماهية ما يمتنع وجودها بدون الاتصاف به
بل يتقوى به السؤال حيث يصح ان يحصل العدم ليلا على الملازمة المذكورة فيه ولا بد
من كون الزوجية لازمة للماهية الاربعة ولا من كون التساوي للقائمتين لازما للماهية
المثلث ان يكون علية عدم للمعلول لازمة لماهية عدم العلة فالسؤال غير مندفع بما ذكره
وما نسبنا الى الفاضل المذكور انه قال قد يتصور عدم العلة وقد يصدق بعدمها و

ولا يلزم من التصور بين العلم بعدم المعلول او ردعليه ان العلم بلازم يرفانه قال عدم العلة
قد يحصل في الذهن بان يتصور وقد يحصل بان يصدق بانها معدومة وليس شيء منهما
مستلزما لحصول عدم المعلول فيه ولم يقل مستلزما لحصول العلم بعدم المعلول وهذا الكلام
يدل على انه قد يحصل عدم العلة في الذهن بان يتصور وليس ذلك مستلزما لحصول
عدم المعلول في الذهن وهذا الدعوى ظ جدا اذ لا يدل على تجاهلا انه كلما تصور عدم
يحصل عدم المعلول في الذهن وكذلك الحال اذا حصل عدم العلة بان يصدق بانه
معدوم ويريدون التصديق بالعلية فاشكال الفاضل المذكور على ان عدم المعلول
ليس من لوازم ماهية عدم العلة مبني على اشكال هنا من حال الاثر مبني على اشكال العلم
بالمعلول عن العلم بالعلة كما نقلنا عنه وقد يحا والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون
منشأ العلية في نفس الامر العلة قبل اطلاع الخارج على هذا المعنى غير متعارف اصطلاحا
بل اطلاق نفس الامر على هذا المعنى غير متعارف اصطلاحا لكونه كثيرا شايعا فان
اتصاف الماهية بلوازم وجود الخارجي وكذا بلوازم الوجود الذهني اتصاف في نفس الامر
باتفاق العقلاء فظهر ما قالوا في توجيه كلام المتن والوجه في الجواب ان يقال الوقف الاول في نفس
على العلة منصب بالتقدم على عدم المعلول بالذات وفيه بحث اما اولا فلان ما يدل ربما ذكره
من الفرق وحسان الكوره في كلام الشارح على ان حكم العقل بانه وجد عدم المعلول في الذهن
ووجد عدم العلة فيه يكون دالا على عليته وجود عدم المعلول الوجود عدم المعلول
وتقدم وجوده على وجوده لا على عليته عدم المعلول لعدم العلة وتقدم عليه وهو غير
مستلزم اذ الحكم المذكور على عليته الموجود للموجود وتقدم عليه لا على عليته وجوده
لوجوده وتقدم الوجود على الوجود الا يرى ان حكم العقل بانه وجد العلة فوجد المعلول
يدل على عليه العقل للمعلول وتقدم عليه لا على عليته وجود العلة لوجود المعلول والسر في
ذلك ان قولك وجد يدل على تحقق الموجود فانه امر يطلق على تباين كما حقق في موضعه
واما ثانيا فلان ما اورده على توجيه الشارح من ان اطلاق الخارج على هذا المعنى غير متعارف
يرد على توجيهه ايضا وهو ظ واما ثالثا فلان ما ادعاه من ان عدم العلة لو كان موجودا
في الخارج فرضا لكان متقدما بحسب الوجود على عدم المعلول دون العكس فحينئذ المنع فان
ذلك غير بين ولا مبين واما رابعا فلان قوله ووجوده في الذهن شرط لا نفس غير مسلم اذ

لو كان الوجود الذهني لعدم العلة شرطا لاتصافه بالعلية لعدم المعلول كما حسبه فاذا لم يوجد
عدم العلة في الذهن لم يكن متصفا بالعلية وحينئذ يلزم عدم المعلول بلا سبب وهو باطل لاحتياج
كل واحد من طرفي الوجود للممكن والعدم الى السبب كما حقق في موضعه   يحتاج الى التكلف اه
قيل اطلاق الوجود والعدم على الثبوت والسلب غير ظاهر وفيه بحث اذ للشارح ان يقول
حمل الوجود والعدم على الايجاب والسلب يكون شاملا للبحث فان البحث فيهما على الوجود والعدم بمعناهما
المتبادر منهما اذا حمل على التحقق والانتفاء كما فعله الشارح كان اشارة الى مسئلة غير مناسبة
الى بيان مناسبة للبحث ولو حملا على الايجاب والسلب كان فعله ساير الشراح كان اشارة الى مسئلة
مبينة في المنطق غير مناسبة للبحث والاولى لاحدى المسئلتين متغايرتان كما لا يخفى
وجود الشيء اما ان يكون بعينه ذلك الشيء او لا فيه اذ المتبادر من قوله او لا ان لا يكون
الوجود بعينه ذلك الشيء لكونه به وهذا شيء كما حقق في موضعه الاولى ان يقال وجود الشيء
مثل حيا اولا والثاني المعنى والاول المحتاج   واذا حمل الوجود او جعل رابطة
في هذا الكلام اشارة الى فائدة جليلة وهي ان المعنى الاسمي المستعمل بالمفهومية والمعنى الحرفي الغير
المستعمل بها واحد بحسب الذات فان المعنى الواحد كالوجود اذا احمل كان معنى اسميا مستعملا
بالمفهومية واذا احمل رابطا بين الموضوع والمحمول او مرآة لتعرف حالهما كان معنى حرفيا غير
مستعمل بها فظ عبارة الشرح يدل على انهما متغايران والاولى الماهرة واولى الكتاب قيل
قد حكم بان ما سماه فائدة جليلة يستفاد من كلام المتن وبان ظ عبارة الشرح خلافه وكلا الحكمين
ممنوع اما الاول فلان حمل الوجود وجعله رابطة لا يدل على ان الوجود في الحالين معنى واحد بالذات
لان طبيعية عامة واذا نسبنا الثاني الى طبيعة العامة فقد يكون احد الحالين باعتبار قسم منه و
الاخر باعتبار قسم آخر الا ترى ان لفظ كقولك الحيوان قد يكون صاهلا وقد يكون ناطقا والاسم قد يكون
معربا وقد يكون مبنيا الى غير ذلك من الامثلة واما الثاني فلان قول الشارح الوجود الذي يقع بين بدل
على ان القسم الثاني الذي هو وجود الشيء لغيره يكون رابطة فهذا المعنى ملحوظ اولا على وجه الاستقلال
وعبر عنه بالاسم وحكم عليه ثانيا بانه يكون رابطة فظهر منه ان المثال الواحد بالذات يكون معنى
حرفيا وذلك مما ادعى انه يستنبط من كلام المتن وفيه بحث اذ لا احتمال في ان حمل الوجود و
جعله رابطة كما المتعلقان بمفهوم الوجود لا بافراده وهذا المفهوم واحد اذا احمل تارة
تحولا وتارة رابطة ظهر انهما واحد بالذات الصهل في النطق لهما متعلقان بافراد المحمول وهي امور

كنت بعضها صادقة وبعض كاذبة ولا يصح قياس هذا على ذاك وكذا الافراد والنسبة
متعلقان بافراد الاسم لا بمفهومه وذلك ظاهر ولا فرق ان وجود الشيء لغيره ليس نفس الرابطة
ملاحظا على وجه الاستقلال بل هو مفهوم مركب يصدق على الرابطة ويمتنع ان يكون نفسه
رابطة كما ان مفهوم ما يدل على معنى في غيره يصدق على الحرف ويمتنع ان يكون نفسه حرفا بل
يمتنع ان يكون كلمة ولا يلزم من ذلك ان يكون متحدين بالذات فان المعنى الاتحاد بالذات ان
يكون هناك معنى واحد كالوجود يصدق عليه تارة انه اسم وتارة اخرى انه رابطة
وليس مفهوم وجود الشيء لغيره ولا ما يصدق هو عليه من هذا القبيل اما مفهومه فلا يصدق
عليه الاسم ولا الرابطة واما ما صدق هو عليه فيصدق عليه الرابطة فلا يصدق
عليه الاسم   قوله الرابطة اما الوجود اه ان اراد بالرابطة النسبة
المتصورة بين الموضوع والمحمول في جميع القضايا حال الاذعان بها او الشك فيها وهي
النسبة الحكمية المسماة بنسبة بين بين فلا نسلم انها الوجود بل هي الاتحاد الملاحظ بين
الطرفين رابطا بينهما حال الاذعان والشك انطباقا لكن تذعن بان هذا ذاك وهو
اتحادهما او ليس هذا ذاك وهو سلب اتحادهما وتشك في انه هل هذا ذاك ام لا
وهو التردد في اتحادهما وان اراد بها ما يربط المحمول بالموضوع سوى النسبة
المسماة بين بين فنسلم انها الوجود او العدم لكنه مختص بالهلية المركبة دون البسيطة
اذ لا بد فيها بعد تصور الموضوع والمحمول المربوطين بالاتحاد وهو النسبة الحكمية من
اعتبار الوجود او العدم فيما بينهما ليحصل الاذعان بها او الشك فيها بخلاف الهلية البسيطة
اذ يكفي في الاذعان بها او الشك فيها تصور الطرفين مربوطا بالاتحاد بالوجه المذكور
ولا احتياج ثمة الى اعتبار الوجود او العدم فيما بين طرفيها مثلا يقال بالفارسية
في الهلية البسيطة زيد هست زيد نيست وفي المركبة زيد نويسنده است زيد نويسنده
نيست فلم يعتبر في الهلية البسيطة سوى الطرفين المربوطين بالاتحاد امر آخر
في الاذعان واعتبر في المركبة سوى ما ذكر الوجود او العدم ولذلك سميت الاولى
بسيطة والثانية مركبة واذا كان ذلك مختصا بالمركبة فلا نم ان المحمول الذي هو
الوجود اذا انتسب الى الموضوع لا بد له من رابطة هي الوجود بل رابطة الى الموضوع
وهو الاتحاد ولا احتياج الى ضمنه هناك ولو صرح للتصريح البين ذكر كون الوجود

محمولا فان اخذ الوجود رابطا يخرج الهلية عن الهلية البسيطة فالاولى ما ذكره
وعلى التقدير الثاني لا اولا فلما ذكره بعض المحققين من انه اذا حكم على امر بسلب لا يمكن اعتبار
هذه القضية موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبارها سالبة لان الاعتبار
الايجاب يقتضي ثبوت الموضوع وصدق الحكم بانتفائه يقتضي عدم ثبوته فيلزم من
اعتبار الايجاب في هذه القضية اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع ولا ثبوته انتهى
ثم البين انه اذا اعتبرها سالبة لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناه سلب العدم على ان
لزوم اجتماع المتنافيين في العدم الخارجي م وكذا العدم الذهني بل في العدم المطلق
انتهى وفيه بحث اما اولا فلان قوله اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم ممنوع
وقوله اذ ليس معناها سلب العدم لا يجديه نفعا فان سلب الشيء عن الشيء هو معنى الهلية
المركبة السالبة لا الهلية البسيطة التي فيه الكلام فان معناه سلب الشيء لا سلب شيء عن شيء
واما ثانيا فلان فيما سيجيء من كلامه ما سيأتي من كلامنا واما ثالثا فلان الشارح لم
يقل لم يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه ان معنى زيد معدوم مثلا سلب زيد عن
نفسه حتى يكون في قوة قولنا زيد ليس بزيد اذ لا يفهم هذا المعنى من زيد معدوم اصلا
كما لا يخفى بل اراد ان معناه سلب الموضوع في نفسه لا سلب شيء عنه كما في زيد ليس
بعالم وسلب الشيء في نفسه اصلا لا انه معلل به واما رابعا فلانه ان اراد بقولهم ان المفهوم
آخر فللعقل ان يحكم بكونها ايجابا او سلبا ولكن له ان يحكم بينهما بذلك الحكم ليكون الوجود او العدم
رابطا بين طرفيه فلم يكن الكلام في ان يكون العدم محمولا ولا يكون الوجود ولا العدم
رابطا بين طرفين حتى يكون الهلية بسيطة والرابطة بينهما لا يكون سوى النسبة الحكمية التي
هي الاتحاد الملاحظ بين الطرفين وان اراد به ان يحكم به بذلك الحكم من غير ان يكون الوجود
او العدم رابطا بين الطرفين بل مجرد ملاحظة الطرفين والنسبة الحكمية لم صورته ان
هذا مخصص بمفهوم الوجود او العدم وحملهما سوى ما لا بد له من حمل الوجود او العدم
وحملهما سلبهما رابطا كما ذهب اليه القوم ويشهد له المنطق السليم ايضا
فالاولى ان يطرح من البين فكان الملخص انما ذكره دفعا لتوهم من يتوهم ان المعاني للمذكور
اه وفيه بحث اذ ليس لهذا التوهم وجه وعلى تقدير وقوعه فلا يصح فانه لا ينافي وقوع
الوجود محمولا فكيف يدفع به ولو طرح الملخص محمولية الوجود والعدم من البين

اما لكون النسبة سلبية
فيل في ... اما
على التقدير الثاني فظاهر واما
على التقدير م

يخرج الهلية البسيطة كما ذكرنا خلاف ذكره   اللهم الا ان يقال لا ادرك
من له وجدان صحيح آه وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان كل قضية لا بد فيها من
النسبة الحكمية المسماة بنسبة بين بين وهي الاتحاد الملاحظة بين الموضوع والمحمول
رابطتها كما مر آنفا انما الكلام ان الهلية المركبة لا يكفي فيها النسبة الحكمية بل لا بد
ان يضم اليها الوجود او العدم ويحصل كلاهما رابطة بين موضوعها الحاكمة لها
وتركيب الرابطة فيها سميت هلية مركبة وهو فتحسبا ان الوجود او العدم
الذي اعتبر المص والشارح والمحشي في الهلية المركبة دون البسيطة وهو النسبة
الحكمية وليس كذلك اذ لو كانت النسبة ليست بواقعة ومن ان النسبة الحكمية
في جميع القضايا سوية ولو كفى في الهلية المركبة ملاحظة النسبة الحكمية التي هي
الاتحاد بين الطرفين كما يعلم ان يدعى بوجوده من غير اعتبار الوجود بين
الطرفين كما يشهد به الوجدان اذا الصحيح حكم بامتناع ذلك وجوازه هذا ما نبه الفاضل
فلعله اسما الفضلاء في هذا المقام دراية وكتابة اما الدراية فلعلمه التمييز بين
النسبة الحكمية وبين الضميمة المعتبرة في الهلية المركبة دون البسيطة ومن ثم اشكل
عليه وجه مثل قولك زيد معدوم سالبة كما ذهب اليه القوم وحسبه
على كون ما سبق آنفا واما الكتابة فلان كثيرة في كتابته لا يفهم كثير من النحو كذا
الناظرين وغير العابرين وقوله وعدم الذكر لا يدل على انعدامه انما يعد لو ان سبيل
جرد عدم ذكره في الكلام اما اذا استدل باستعمال الكلام عنه مطلقا حتى لا يكون
معتبر فيه لا لفظا ولا معنا فلا ينقمه كما لا يخفى واما ما نقل عنهم من قولهم زيد
موجود لما لم يكن من لغتهم فاسوه على اخواته من المعلوم والمضروب والمنصور
وغيرها فيذكرون لفظا استمعه كما يذكرون مع اخواته لا لنظر الى معناه ولذا
اذا تكلموا المعنى لا يذكرون ذلك فعلا واما عدم افساد الحقائق من الاطلاقات
العرفية غير مسلم اذا النوع فلا صرحوا في باب القضايا بان كثيرا منها ماخوذ من
عرف الجمهور يلزم ان لا يخالف الجهة المادة انما يلزم ذلك لو اراد المص بما ذكره
تعريف الجهة وليس كذلك اذ الظاهر انه اراد بيان احوال المواد الثلث و
من جملتها انها جهات في البعض كما هو المتبادر من عبارته ولذلك قال وجهات

في العقل قيل الظاهر انه اراد التغير في المقام يقتضي ذلك فلزم تغيره فيه ذلك والمناسب ان
يفسر اولا ثم يبين احكامه وما تعلق عنه بها صرح في التعريف حيث قال واذا استعمل شيء
من هذه المواد في القضايا ادى جهة وفيه بحث اذ مقام بحث الجهة هو المنطق لا هاهنا و
المص بين هاهنا احكام الهيئة ومن جملتها انها جهات في العقل هذا المواد ذكره ولا بين احكام
الجهة والمناسب لذلك المقام تعبيرها ثم لما كان المتبادر من عبارة سالما عن الايراد على
باعث على ان تعرف على المتبادر ويحمل على الغير ليتوجه عليه ايراد الشارح ثم قيل الفاضل
ان يقول لا يلزم من عبارة المص عدم اختلافهما لان الشيء قد يتعقل الصورة مطابقة
وقد يتعقل بصورة غير مطابقة له وفيه بحث اذ تعقل الشيء بصورة غير مطابقة له في حيز المنع
فانهم قد صرحوا بان مباين الشيء لا يجوز ان يكون الة لملاحظة   حيث ان المادة
في النسبة السلبية اذا اراد ان المص اثبت المادة بحسب النسبة السلبية ثم اذ لا دلالة
لكلامه على ذلك وان اراد انما تعتبر في القضية السالبة فمسلم لكن ذلك لا يخالف اي الفاضل
فانهم اثبتوا المادة في القضايا مطلقا لكن بحسب النسبة الثبوتية حتى يكون مادة قولنا
لا شيء من الانسان بحيوان وان كانت النسبة السلبية ممتنعة هو الوجوب لان الحيوان
اذا اثبت للحيوان ايجابا كان واجب الثبوت له قال بهمنيار في المنطق كتاب التحصيل
والقضايا مواد ثلث لا الحمل سواء كان موجبا او سالبا من جهة الى الموضوع
الضرورة في الوجود كقولك الانسان حيوان والضرورة في اللاوجود اعني ضرورة
العدم وهو الممتنع كما تقال الانسان حجر او نسبة ما ليس [illegible] ولا وجوده ولا عدمه
مثل الكتابة للانسان في قولنا الانسان كاتب الانسان ليس بكاتب فجميع القضايا
اما واجب او ممكن او ممتنع واذا استعمل شيء من هذه المواد في القضايا ادى جهة فالمناسب
ومناسب عناها معنى المادة الا انهما افترقا اما اولا فانها يكون مادة بحسب نفس
الامر وهذه جهة بحسب القول الثاني اذ قلت زيد واجب ان يكون كاتبا الجهة
في الوجوب والمادة الامكان واما ثانيا فلان المادة معتبرة بحسب الروابط الموجبة
والجهة انه اراد ان يكون اللوازم قبل العلل عرضته ان المتكلمين لا يطلقون
عليها الواجب لذاتها الخ وفيه بحث لانه ان اراد بالواجب الذي يبحث عنه
وجوب الواجب لذاته ويكون لوازم الماهية التابعة لها نظرا الى ذاتها كما ان الوجود

ثابت للواجب نظرا الى ذاته فسلم انها من قبيل قوله واذا كان كذلك يلزم ان يكون ملزوما لها
واجب الوجود ان اراد انها واجب وجودها لها فمسلم وليس بمحذور وان اراد
انها واجب وجودها في انفسها فممنوع وان اراد امرا اخر فلا بد من بيان يعين
حاله لا نحو ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة الى هذا التقسيم نظرا
اما او لا فلانه يقتضي انعكاسا مادة الضرورة الى الامكان من وجهين احدهما ان الحمل الذي
على تقدير ضروري يلزم ان يقتضي هذا التقسيم ان يدخل في قسم الممكن ضرورة اذ ذات الشيء
لا يقتضي نسبة الا نفسه فيلزم ان يكون مادة مثل قولنا الانسان انسان و زيد زيد
هي الامكان وهي الوجوب ضرورة بل يجوز ان يكون الذات مقتضيا لاجل النفي
للشيء بناء على ان ثبوتها له ليس معللا بعلة اصلا كما حقق في موضعه هذا والثاني
ان الباري تع عند الحكماء كما ستقف عليه هو الوجود البحت الذي لا ماهية له الا الشيء
الموجود فلا يصدق عليه انه يقتضي ان يكون هو الموجود اذ لا شيء هناك وراء
الموجود فيلزم ان يكون مادة قولهم الباري موجود هو الامكان لا الوجوب تع
عن ذلك علوا كبيرا واما ثانيا فلان اقتضاء ممتنع الوجود لنقيض النسبة محال
لانه معدوم مطلق فكيف يقتضي شيئا هذا والتقسيم الطبيعي الا شبه الجيد في التقسيم
هناك ان الموضوع اذا اعتبر انه من غير التفات الى ما هو غير التحقق فاما ان
يجب ان يكون عين المحمول او يمتنع ذلك او لا هذا ولا ذاك والمادة في الاول هي الوجوب
بحسب الذات وفي الثاني الامتناع وفي الثالث لا هذا ولا ذاك والمادة في
الاول هي الوجوب بحسب الذات وفي الثاني الامتناع وفي الثالث الامكان ولا يلزم
من ذلك ان يكون الواجب مقتضيا النسبة المحمول اليه اعني وجوب كون المحمول عينه
لجواز ان يكون هناك امرا واحدا كالانسان ولو قصدنا العقلاء الى الموضوع
والمحمول في قولنا الانسان انسان لوجب ان يكون عينه من غير ان يكون للانسان
اقتضاء النسبة الى نفسه وقس عليه حال الممتنع فانه لا اقتضاء في ان الموضوع في
مادة الوجوب يجب ان يكون عين المحمول واذا لم يكن الموضوع مقتضيا لوجوب كونه
عينه فلا بد لذلك من علة اخرى حتى اذا اخذ الموضوع بما هو من غير التفات
الى العلة لم يلزم ان يكون عين المحمول فلم يكن هناك وجوب بحسب الذات قلت انما يلزم

ان يكون عين المحمول لنسبة المحمول الى الموضوع على ان كان النسبة امرا بالفعل في نفس
الامر وليس كذلك لما مر من ان الموضوع والمحمول في نفس الامر شيء واحد لا نسبة بينهما اصلا
وذلك الحكم اي انفصال العقل الى الموضوع والمحمول فقد يجوز ان يتعدد من حيث انه محمول
نحو الانسان ضاحك بالفعل وقد لا يجوز ذلك وح فلا حينئذ امتناع انعدام تلك
الحيثية للشيء اما نفس الموضوع نحو الانسان ضاحك بالقوة او غيره نحو العقل الاول
موجود وقد لا يستلزم ذلك الشيء نحو الانسان انسان والانسان حيوان فقيل لانه
انه يلزم ان يدخل في قسم الممكن قولنا ضرورة ان الشيء لا يقتضي حينئذ الى نفسه وقد يجوز ان
يكون المراد باقتضاء الذات ان لا يكون ذلك لاقتضاء الغير كما ان قولهم الجوهر قائم بنفسه
انه ليس قائما بغيره او يكون المراد بالاقتضاء الاستلزام لا العلية كما في قول المص في العلم الالهي
على العلم بالمعلول اعترض عليه المنع فغير المص المعنى الا هنا قال العبارة وقد العلم التام بالعلم
بالشيء مع جميع احواله ولما كان من جملة احوال العلة استلزام للمعلول كان العلم التام بها مقتضيا
للعلم بالمعلول فقد فسر الاقتضاء هنا بالاستلزام وان توهم ان الشيء لا يستلزم حينئذ الى نفسه
فوجه دفعه ان المراد باستلزام النسبة استلزام الحيثية التي هي مطابق تلك النسبة وفيه
بحث اما اولا فلان ارتكاب التجوز في جميعها بلا قرينة صارفة عن الحقيقة وهو غير
جائز سيما في التعريفات والفرق بينه وبين ما قاسه عليه ظاهر اذ من البين ان الشيء لا يجوز
ان يقوم بنفسه فلا يراد بالعبارة الا الخ على ذلك لما هو خلاف اقتضاء الذات
للنسبة فان المتبادر منه معنى صحيح فلا يصرف العبارة عند الا قرينة صارفة واما
ثانيا فلان الوارد باقتضاء الذات للنسبة ان لا يكون النسبة باقتضاء الغير لم يكون ذلك
منافيا لاقتضاء الذات مقتضي النسبة ولم يكن يحصل القسم الرابع منحصرا بادخلا في الممتنع على
ما نص عليه الشارح واما ثالثا فلان ما نقله عن المص في العلم التعديد بشوبه لا بد له من
تفسير الاقتضاء بالاستلزام ايضا فان المعلومية بالنسبة حال العلة مطلقا او لانه بحالها
المخصوصة التي هي استلزام للمعلول كما ان الحيوانية بالنسبة للانسان او لاعم لو فكما
ان الانسان علة لثبوت المعلومية لها لحالة التي هي الاستلزام المذكور فيكون
الاقتضاء بمعنى العلية في كلامه لا بمعنى الاستلزام وعلى تقدير ان يكون المص فسره
بالاستلزام فانا نمنع منه ذلك اذا قامت قرينة عليه واما ارادة خلاف الشيء كما

لا يلزم من نسبة الى نفسه لا يلزم حينئذ تلك النسبة وهو ظاهر قيل لا نم ان مادة
المثالين هو الوجوب الذاتي بل مادتهما الوجوب بشرط الوجود وهو مما فيه للمنطقيين
الضرورة المطلقة ويسمونه الوجوب الذاتي بالضرورة الاولية ومن البين ان ما ليس
بموجود ليس شيئا فزيد ما لم يوجد لا يكون انه زيد وجوده من غيره فلا يكون زيد زيدا
واجبا بالذات وفيه بحث اذ لو لم يكن المادة المثالين المذكورين هو الضرورة الذاتية
لوجب ان يكون مادتهما اما الامتناع الذاتي او الامكان الذاتي بمقتضى التقسيم المذكور
هناك وكلاهما ظاهر البطلان كما لا يخفى قال بعض الفضلاء لا يقال تعريف الواجب
والممكن والممتنع بما ذكر يقتضي ان لا يستلزم التركيب الامكان لانهم استدلوا على تركب
الواجب باستلزامه الامكان بناء على ان الواجب حينئذ يكون محتاجا الى جزئه الذي هو
غيره وكل محتاج الى الغير ممكن بيان ذلك ان المراد بالغير في قولنا من غير التفات الى الغير
الذي هو خارج عن نفس المفهوم الذي التفت اليه لانا لما التفتنا الى الغير الذي هو جزء
المفهوم في تصور المركب لا ينفك عن الالتفات الى نفس المفهوم والمفهوم من قوله
كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره ان الالتفات الى الغير ينفك عن الالتفات
الى المفهوم واذا كان المراد من الغير الغير الخارج يكون الواجب مفهوما اذا التفت اليه
من غير التفات الى الخارج عنه يكون مقتضيا لوجوده فيصدق هذا التعريف على المركب
من الواجبين فرضا وكذا الحال في المركب من الممتنعين كمجموع شريك الباري والخلاء لانا
نقول المراد من الالتفات الى الغير الالتفات اليه مقصودا بالذات ولا شك ان الالتفات
الى الجزء في ضمن الالتفات الى الكل ليس التفاتا اليه فضلا اصليا وبالذات ونقول
لا يلزم من صدق الشرطية امكان الملزوم فلا يلزم من صدق قولنا اذا التفت
الى المفهوم المركب من غير التفات الى جميع ما يغايره فهو بحيث لا يجب الوجود والعدم
امكان الالتفات الى المفهوم بدون الالتفات الى الجزء بل اللازم كون الملزوم بحيث لو صدق
صدق التالي وان ذلك الاول لا شبهة في ان الشرطية فيما نحن فيه كذلك ولا نم
ان الجواز ان لا يستلزم الا صدق الشرطية القائلة اذا التفت الى المفهوم المركب
من غير التفات الى الجزء بحيث لم الوجود لان ذلك انما يقتضي المحالين اللذين بينهما
علاقة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وفيه بحث اما في السؤال فلانا لا نسلم اه

المراد بالغير هو الغير الخارج عن المفهوم الذي التفت اليه بل هو اعم منه ومن الغير الداخل
فيه وما ذكر في بيانه من انا لما التفتنا الى الغير الذي هو جزء للمفهوم في تصور المركب لا ينفك
الالتفات الى نفس المفهوم غير مسلم اذ الالتفات الى الكل يستلزم العلم بالجزء لا الالتفات اليه و
قد حققنا ذلك فيما علقناه على حواشي شرح المطالع فيجوز ان يلتفت الى الكل ولا يلتفت
الى الجزء اصلا لا اصالة ولا تبعا واذا كان المراد بالغير اعم يصدق التعريف على المركب من
واجبين واما في الجواب فلانه خصوص جواز استلزام المحال ما يكون بينهما علاقة وذلك شيء
ولا بين مبين مع ان القوم قد جوزوه في غير الصورة المذكورة ثم قال والحق ان
قولهم باستلزام التركيب واحتياج الكل الى الجزء على ما يقتضيه تعريف الممكن منقوض بالمركب
الممتنع لمجموع النقيضين من حيث هو مجموع لا يقال ان الممتنع هو اجتماع النقيضين معا
الممكن لا مجموع النقيضين الذي هو المركب وكذا المركب من الممتنعين هو المجموع المركب من شريك
الباري والخلاء فانه ممكن وان كان كل من الجزئين ممتنعا لانا نقول القوم صرحوا بان مجموع
النقيضين ممتنع لذاته كما صرحوا بامتناع اجتماع النقيضين وايضا لو كان مجموع النقيضين
في كذا لم يلزم من فرض وقوعه محال لكن يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين الذي
لا شبهة في استحالته ونقول ايضا لو كان كل مركب ممكنا لكان المركب من الممتنعين ممكن العلة
فيحتاج الى العلة المستقلة بالتاثير في ذلك العدم لان الممكن لا بد ان يحتاج في كل من
الطرفين الى مرجح مستقل في ذلك الترجيح وهو المراد بالمستقل بالتاثير ولا يجوز ان يكون
ذلك نفسه والخارج وهو ظاهر ولا يجوز ان يكون جزءا لانه اما ان يكون كل جزء فيلزم
الترجيح من غير مرجح ما فهم وايضا لو كان ذلك المركب ممكنا لكان علية عدم علة وجوده
لان علة العدم علة الوجود وعلة الوجود للكل علة وجود كل جزء ولا يتصور ان علل
وجود شيء من اجزائه لعدم امكانه وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم الانتقاض بالنقيضين
المجموعين لانه ممتنع لجزئه الذي هو الاجتماع لا لذاته ومتى اطلق عليه انه ممتنع لذاته فالظ
انه توسع واما ثانيا فلانا لا نم ان مجموع النقيضين لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه
محال فان عدم المعلول الاول ممكن قطعا ويلزم من فرض وقوعه وهو عدم الواجب
بالذات لان عدم المعلول يستلزم لعدم علته واما ثالثا فلانا لا نم ان علة عدم
المركب من الممتنعين مجموع عدمي جزئيه لا عدم كل جزء ولا عدم بعضه كما اذا علم جزء

معافان علم المركب تم مطلع بعضها واذا علم احدهما كان معللا بعضه واما رابعا فلان قوله وعلة وجود الكل علة وجود جميعه ليس كليا مع بعضه انما يلزم ذلك لو كان لوجود الجزء علة الا يرى ان مجموع الواجب والممكن كل وعلة وجوده نفس الواجب لا علية له اي جهة كيفية جهة الحمل الا الموضوع قبل الظاهر ان حصر الكيفية الى الثلث ليس حاصرا والقسمة الحاصرة يجري في النسبة بان يقال كل جهة فاما واجبة او ممكنة او ممتنعة او في المحمول باعتبار النسبة الى الموضوع او في الموضوع باعتبار النسبة الخ وفيه بحث لان دلالة المرء لو حكموا بان هذه القسمة الثلثية في المفهوم مقيسا الى سائر المحمولات اذ ح يجب ان يعتبر القسمة العقلية كما ذكره بعض الفاضل و يدخل فيه ضرورى الطرفين قطعا لكنهم لم يحكموا بذلك بل حكموا بانها يجري في القضية مطلقا كما يدل عليه قول الشيخ اذا حمل الوجود او جعل رابطة تحت مواد الثلث ثم قال اذا الحلث ذاتية اى فيما كان الوجود فيه محمولا او رابطا وهو المطلق القضية والقضية اما واجبة المحمول او ممكنة او ممتنعة لذات الموضوع وهذه اقسام محققة لها بحذف ضرورى الطرفين فانه يمتنع ان يكون فيهما والتى لا يقتضى نفسه سيصرح الشارح بان معنا اقتضاء الماهية الوجود ان تقتضى الذات كونه موجودا الا ان تقتضى كونه وجودا او ذات البارى على زعمه نفس الوجود فلا يلزم من اقتضاء الماهية الذى هو الوجود لكونه موجودا اقتضاء التى لنفسه وقد اعتبر الشارح نظير هذا فيما سلف فهو خارج من المقسم لا يلزم من كون ذاته قبل عين الوجود ان يكون خارجا عن المقسم فان ذاته الذى هو عين الوجود يصدق عليه انه ذات لا يقتضى وجوده ولا عدمه اما الاول فلعدم التغاير واما الثانى فظ فيلزم الدخول في القسم الممكن تم عن ذلك علوا كبيرا على انه لو اقتضى تقسيم الماهية بالقياس الى الوجود والعدم خروج افراد الوجود عن المقسم لكان مقتضيا لخروج افراد العدم عنه ايضا لاستوائهما في ذلك فيخرج افراد الوجود والعدم باسرها عن المقسم وقد صرح الشيخ بذلك لسلم برد الشيخ ان هذا القسم اعنى ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده امر عقلى لا وجود له في الاعيان فانه قال في الفصل الذى نقل الشارح عنه وفصله في ابتداء

القول في الواجب الوجود والممكن الوجود لا علة له وان الممكن الوجود له علة ان الواجب الوجود غير مكافئ لغيره في الوجود ولا متعلقة لغيره فيه وقال بعده ان الواجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته وان واجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده مكافيا لوجود آخر فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود لا يجوز ان يجمع وجوده عن كثرة البتة وان واجب الوجود ولا يجوز ان يكون الحقيقة التى له مشتركا فيها الى هذا الكلام وهو صريح في ان الاحكام المذكورة انما هي للواجب الوجود الخارجى ومن البين ان ما له هذه الاحكام لا يكون امرا عقليا لا وجود له في الاعيان بل مراده وان الموجود ينقسم عقلا الى قسمين بخلاف المفهوم فانه ينقسم الى ثلثة هذا تقسيم الوجود بحسب الاعتبار العقلى قيل اذا كان الواجب خارجا عن المقسم كما صرح به يكون التقسيم الحقيقة للممكن فلا يرجع الى طائل الخ وفيه بحث اذ حاصل هذا التقسيم ان الحكماء يريدون بالوجود اعم من معناه المتعارف في عرف العامة ويدخل فيه ما لا يدخل في معناه المتعارف وهو الوجود العام بيانه والحق تم عندهم هو هذا وان نصر بانه قد سبق ان الموجود بمعنى بديهيا مساو للثبوت في نفس الامر هو معناه المتعارف منه فكل ما يكون خارجا عن هذا المعنى يكون لا شيئا في نفس الامر فاذا كان الوجود العام بذاته خارجا عنه يكون لا شيئا في نفس الامر ولا يخرج باطلاق لفظ الوجود عليه مجازا واصطلاحا عن اللاشيئية ولا يندرج تحت الشئ في نفس الامر فكيف يكون واجب الوجود بالذات اى ثمرة تتعلق بهذا التعميم واى تحقيق فيه ثم بهذا التفصيل اذا قلنا كذا موجود فليس نعنى ان الوجود معنى خارج عنه فان كون الوجود خارجا عن الماهية عرفناه وبيان وبرهان وذلك حيث يكون ماهية وجود كالانسان الموجود ولكن نعنى به ان كذا في الاعيان او في النفس وهذا على قسمين منه ما يكون في الاعيان او في النفس بوجود مغاير له ومنه ما لا يكون كذلك وقال فيه ليس يجب ان يكون الكون في الاعيان هو كون الشئ لكون الحس والبرهان اوجبا ان بعض الكون في الاعيان يعرض لشئ ما وبعضه لا يعرض لشئ ذلك لان الكون في الاعيان الذى لا سبب له لو كان متعلقا بشئ كان ذلك الشئ سببا لذلك الكون وقد فرضنا انه لا سبب له وقال فيه ايضا كيفية ضوء الشمس الى ما سواه الذى يستضئ كل شئ وهو مستضئ عن غيره لو كان الضوء قيامه بذاته لكنه تغاير المراد ايضا بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس له موضوع

وقال الشيخ في التعليقات ماهية الحق الاول هو الواجبية وقال بعض المحققين في شرحه الاول
وجود محض عن عارض اصلا وانما قلنا منعنا هذا الكلام في الشيخ وفصل القول فيه بما
نقله بعض الطويل وقال في الشفاء كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وسائر الاشياء
غير الواجب فلها ماهيات فلها هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود
من الخارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود والمجرد
الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات
فلها ممكنة يوجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب الزوائد عنه انه الموجود
المطلق المشترك فيه ان كان موجودا هذه صفته فان ذلك ليس هو الموجود بشرط
السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب
وهذا الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة وبهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل
على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهو زيادة وقال المحقق في شرح الاشارات كل ما لا يدخل
الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مفهوم له
في ماهيته بل هو عارض له لا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون
لسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات
الواجب لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ
الاول المحيط للموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس انيته وهو المراد من قولهم ماهيته هي
انيته اقول لخص ما نقلناه وما تركناه من تصريحاتهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم
هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات العرضية فهو اذن
موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني به ان تعينها انما هو لحيثية جميع القيود
والاعتبارات العرضية فهو اذن موجود الصفا هو بنية البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه
ومعنى كون غيره موجودا انه معروض بحصة من الوجود المطلق بسبب غيره يعني ان
الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية
لا لذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم انه يحصل من مقالة ان
حقيقة الواجب عند الحكماء هو الوجود بالمعنى المصدري كما سيجيء لا يشك ان الوجود
المذكور ماهية من الماهيات فلو كان حقيقة الواجب كان له ماهية ونحن نعلم ش

الشيخ

الشيخ ان الاول لا ماهية له وان الاشياء التي لها ماهية له وان الاشياء التي لها ماهيات
فانها ممكنة بل لا بد شيء مما نقله عن ذلك بيان ذلك انه وان سعى سعيا بليغا في جمع هذه
النقول شكر الله سعيه حيث اغنى الطالب عن طلبها من مطولات الكتب لكنه ما شرع الى
آخرين هم بها فهو مقصودهم هناك احدهما ما صرح به بهمنيار في كتاب التحصيل بقوله
نحن متى قلنا الوجود نعني به الموجود وقد اشعر بهمنيار فيما نقله عنه هناك به ايضا
حيث عبر تارة بالموجود وتارة اخرى بالموجود في قوله اذا قلنا كذا موجود فليس
نعني به ان الوجود خارج والثاني ما نص عليه الشيخ في تعليقاته بقوله ومعنى قولنا ماهيته
انيته انه لا ماهية له وفيما نقله عنه هناك اشعار بذلك حيث قال الاول لا
ماهية غير الانية فهو معلول وفي بعض نسخه ان ماهية الاول انيته وقال انا لنا الاول
لا ماهية له نفي الماهية عنه مطلقا وبمعنى هذين الامرين اطلاقهم لفظ الوجود عليه
يكون بمعنى الموجود وقولهم ماهيته انيته لا يدل الا على ان حقيقة الوجود بل يدل على ان
لا ماهية له فاي دليل فيما نقله على ان حقيقته الوجود وكان علامة المحقق الشارح للاشارات
لم يطلع على ما نقلناه من تعليقات الشيخ فحمل ما ذكره في الاشارات على ان ماهيته انيته
على ما هو ظاهر العبارة وبنى الكلام عليه وبهذا خالف كلام الشفاء وهذا العلامة
حيث صرح في الشفاء بانه لا ماهية له وبرأ من شرح الاشارات انه له ماهية هي الانية
ولا نم انه لخص ما ذكره ذلك بل لخص من كثير منه خلاف ذلك منها ما نقل من الشفاء
من ان الاول هو الموجود البحت الذي لا ماهية له اصلا ومنها المسئلة المحكمة للغزالي و
غيره وهي ان كل ذي ماهية معلول ومنها ما ذكره القيصري من انه لا خفاء في ان الكون
بالمعنى المصدري ليس مبدءا قادرا حافظا للعالم الى غير ذلك واما ثانيا فلانه ذكر ان حقيقة
الواجب هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات
العرضية وقال فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته ويتفرع هذا
على ذلك غير مسلم اذ من الظاهر ان كون الشيء وجودا لا يوجب هذه الامور ولا كونه
قائما بنفسه ولا كونه معرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات العرضية فان كل ماهية
في انها معرى عن جميع القيود والاعتبارات العرضية وان اجتماع هذه الاحوال
لا يوجب هذه الامور رابطة فبأي شيء يتفرع ذلك واما ثالثا فلان قوله الفاعل يجعله

بحث لو لاحظ العقل ينتزع منه الوجود عنه لم لان ثبوت تلك الحقيقة كثبوت سائر الاشياء
له فرع لوجوده بناء على ان ثبوت شيء لشيء متفرع على ثبوت المثبت له فكما لا يصح عروض
الوجود له لا يصح عروض حقيقته انتزاع الوجود له ثم قيل ودون الحكما المتالهين
منهم ان ليس للممكنات اتصاف حقيقي بالوجود بل ذلك الوجود الواجب له علاقة
معها مصححة لاطلاق المشتق عليه كما في ذي متمول وما يشبهه وكان في لفظ الموجود
مناسبة لهذا المعنى فان قلت ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس
الوجود موجودا بذاته لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والا كان تابعا ومتبوعا
لنفسه هف بل يكون موجودا بسبب عروض حصة من الوجود المطلق له فلا يكون
بينه وبين الممكنات فرق وان كان معناه ما هو اعم من ذلك ونفس الوجود كان
الوجودات العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا
قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الصفة
بموصوفه او على طريقة قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق
القيام على هذا المعنى مجازا لا قبل لزوم كون اطلاق الموجود عليه مجازا كما لا يخفى ثم
لو فرض كونه مجازا فعرف اللغة لا يحاشون عن ذلك بل قال الشيخ ابو نصر الفارابي
في تعاليقه اذا قلنا الوجود موجود فهو لفظ مجاز ومعناه انه يجب وجوده شيء
لانه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره والفرق بين الوجود
القائم بذاته والقائم بغيره ان الاول ليس ثابتا لغيره بخلاف الثاني فانه ثابت لغيره
فيكون وصفا له فظهر بذلك بيان من هو الحرارة فانه بذاتها فيظهر منها آثارها المطلوبة
منها فيكون حرارة وحارا اذ لا نعني بالحار الا التي يصدر عنها تلك الآثار بخلاف الحرارة
القائمة بغيرها فان وجودها انما هو بغيرها فيكون ثابتة له فصار الغير حارا به وكذا لو
فرضنا الضوء قائما بذاته كان ضوءا لنفسه لا لغيره فيكون ضوءا ومضيئا لا ضوءا لغيره
بل بذاته بخلاف الضوء القائم بغيره فيكون موجود الغير فيكون الغير به مضيئا والحق
لا يحبه المناقشة في اطلاق اللفظ فانه يرجع الى بحث لغوي والغرض تحصيل معنى
المشترك فيه سواء كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازا اذا تمهد ذلك
فنقول هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس مما الشيء

منها حقيقة ثم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر ومصداق حمله على غيره ذاته
من حيث هو مجعول للغير فالجميع ذاتية بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو
مبدا انتزاع المجعولية في الممكنات ذاته من حيث مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته
بذاته فانه كما شيء غير متحقق وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل
انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره فالوجود المجرد الذي هو ذات الواجب
يقتضي صدق المطلق عليه بالمقتضي هو الوجود المجرد والمقتضى هو صدق المطلق
وهو صحيح سواء كان المراد بالاقتضاء هو الاستلزام او الايجاب فيندفع مراد الشارح
فيه بحثا اما اولا فلانه اذا لم يكن للممكنات اتصاف بالوجود كان اطلاق الموجود عليها
من قبيل اطلاق المشمس على الماء كان لفظ الموجود المطلق عليها بمعنى آخر لا بمعناه المتعارف
فهو منه فان معنى صفة للمعقول في مثل المشمس مغاير لمعناها في مثل المزروع المنصور
كاحمر وموصفه لكن معناه المتعارف صادق على الشيء في نفس الامر كما سبق في متن الكتاب
ولم ينقل خلاف لاحد من الحكماء في ذلك فاذا لم يكن للممكنات موجودا بهذا المعنى لم يكن شيء
فيتضح وقول الحكما المتالهين لم يكن للممكنات شاهقة ثم مناسبة لفظ الموجود للمعنى الذي
يقتضي ذوق المتالهين اطلاقه عليه حتى غلط المعقول في غاية الخفاء وكانها ايضا مما لا يدركه
الا الذين يعرفهم الذوق واما ثانيا فلانه قد صرح ههنا بان معنى الموجود اعم من ان يكون
قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريقة قيام الشيء بذاته وهذا المعنى
الاعم لا يصدق على غير الواجب بمقتضى ما ذكره وبيانه انه فالمعنى كون غيره موجودا
انه معروض لحصة الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاضل محله بحيث لو لاحظه
العقل انتزع منه الوجود ومن البين ان المجعولية المذكورة التي هي معنى عروض
الوجود بمقتضى غيره ليست قيام الوجود فيه قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف
بموصوفه فلا يدخل في الشق الاول ومن الترديد وظ انه لا يدخل في السؤال الثاني
فلا يصدق عليه التعريف المذكور واما ثالثا فلانه قد فرق ههنا بين وجود الواجب و
وجود غيره بان الثاني ثابت لغيره ووصف له دون الاول وما ذكره اولا من ان عروض
الوجود يدل على انه لا يكون الوجود ثابتا لغيره لانه اما ان يثبت الوجود لغيره مع اولا
فان ثبت لغيره لزم الفساد لان ثبوت الشيء لآخر متفرع على وجوده المدلول كما

في اوايل الكتب وان لم يثبت لم يصح الفرق بذلك وايضا لما لم يكن الوجود حاصلا في الموجودات
وكان مناط صدق الموجود ان ينتزع العقل الوجود منها والفرق بين الواجب في
الاول نفس ذاته وفي الثاني حيثية مكتسبة من الفاعل كما حسبه هذا القائل فكل
ما يكون نفسه منشأ الانتزاع المذكور يصلح ان يكون واجبا سواء كان وجودا
او غيره فاذن لم لا يجوز ان يكون حقيقة الواجب امرا غير الوجود يكون ذلك الامر
في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع عنه الوجود ومن اين يعلم ان حقيقته
هو الوجود دون امر آخر ثم قيل ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته
الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير كما تقول ان الجوهر قائم بذاته وارادوا
به سلب قيامه بالغير وانهم تعرضوا في التقسيم على ما يصدق في بادي النظر من ان الوجود
اما ان يقتضيه الوجود كاقتضاء لوازم الماهية اولا فان ذلك ظاهر ذو النفس
الى قوله ثم اذا انتهت الغرض الى التحصيل البالغ يظهر بالبرهان ان حقيقة التقسيم ان الوجود
اما عين الوجود اولا وان ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاؤها اياه فكانهم تسامحوا
في اول الامر الى ان بين حقيقة الحال وامثال ذلك كثيرة في كلام الحكماء منها انهم عرفوا
الجسم ما يقبل الابعاد الثلثة لذاته بناء على انه في بادي النظر هو الصورة ثم عند اقامة
البرهان على تركيبه من الهيولى من الصورة ليظهر ان القابل المذكور جزؤه ومنها انهم
ادعوا في اول الامر وجود الزمان في الخارج وسموه باقسام الى السنين والشهور والايام
والساعات وعدوه من اقسام الكم ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود
في الخارج بل ممتنع الوجود فيه وان الموجود منه هو الان السيال الذي يرسم في الخيال
وكذا الحركة ادعوا في اول الامر وجودها وتقدرها بالزمان وانطباقها على المسافة
وتكممها بالعرض ثم ان المحققين ان الموجود هو التوسط الذي يرسم في
الخيال او ذلك الامر الممتد موهوم [illegible] الشمس الناظر وهو غير ذلك
على نص من الشيخ ... كان ما ههنا بحثنا في التعليقات كل ما يقال له انه موجود
فانه اذا اعتبر بذاته من غير اعتبار شيء آخر فاما ان لا يكون موجودا او يكون فالثاني
واجب الوجود على القسم الثاني ويكون الوجود على القسم الاول في هذه القسمة لا يقتضي ان
يكون ما هو من قبيل القسم الثاني معنا بمعنى الوجود اذ ليس كذلك بل يعلم ذلك من خارج

عن القسم ونظيره هذا ذلك الواجب الوجود لذاته ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة
هذه عبارته ولعلها معناه في الاطناب حتى كاد يفضي الى الاسهاب لكن دعى اليه الخلف في
الاطلاق ازالة العشاوة الاذهان عن انظار الاكثر وفيه بحث اما اولا فلوجوب
حمل العبارة على معناها الحقيقي ما لم يقم على عدم ارادته وما جوزه المتكلمون كون التي علة لوجود
حمله فالظاهر انهم ارادوا بهذه العبارة معناه الحقيقي بخلاف ما قاسه عليه فان قيل
التي يعتبر ضروري الاستحالة ومن المعلوم ان ليس المراد افادة هذا المعنى المستحيل فلك
نقله الحمل على معنى آخر واما ثانيا فلان ما ذكره هذا القائل في اول هذه الحاشية
من انه لا يخفى على المتصل ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب ليتفرع اثباته
مناف لما جوزه ههنا من انه لا يشتمل التقسيم المذكور للواجب واما ثالثا فلانا لا نم ان القابل
الابعاد الثلثة لذاته هو الصورة وحدها وانما يكون قابلة لها لو كانت موجودة بدون
الحلول في الهيولى اذ ح يتصور ان يعرض الابعاد في المجموع لاجلها وحدها لاتحادها في الاشارة
الحسية لكن وجودها بدون الحلول في الهيولى مح فيكون قبولها الابعاد المذكورة على
تقدير محال لا يخص الامر على ما هو المراد في التعريف واما رابعا فلان ما جعله من
القوم ادعوا وجود الزمان ووجود الحركة المنطبقة على المسافة في الخارج اولا ثم رجعوا
عنه آخر غير مسلم فانهم ادعوا انهما موجودان في نفس الامر اولا وآخرا فانه قال الشيخ
في الحال الامر ممتد غير قار لذاته حقيقة وهو المعدود مقدارها الزمان فحال ترتيبه
الباري والعقيقة وليس لها وجود في نفسه من اصلا لا ذهنا ولا خارجا كما حقق
في موضعه ولم ينقل عنهم خبر للمتأخرين خلاف ذلك فلا يعول عليه واما خامسا
فلان ما نص عليه بهمنيار من ان ما هيته لا استدلاد كانه حقيقي صرح فيه واجب الوجود
لذاته ذات لا يمكن ان يتصور الا موجوده ومن البين ان الوجود ليس كذلك كيف لا وهب
الشيخ على ما نقل عنه الشارح انه غير موجود والوجود الذي حكم بان معنى القسم الثاني
انه يكون بمعنى الموجود كما نص عليه بهمنيار بقوله نحن اذا قلنا الوجود نعني به الموجود
والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود الوجود معا قيل هذا
انما يحصل الوجوب كيفية حينئذ الوجود او الموجود فانهما كان نحو لا يكون في تحقق الوجوب
لا وفيه بحث اذ معنى كلام الشارح ان الوجوب الذي يبحث عنه في هذا الفن الاحكام

و الاشياء التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها هي جميع القضايا لكن في قضايا مخصوصة
محمولاتها وجود الشيء في نفسه والمحمول في هذا القضية المعينة التي محمولها وجود الشيء
في نفسه لا يمكن ان يكون مفهوم للموجود والوجود معا فلو اعتبر الوجوب كيفية
النسبة في قضية يكون محمولها احد الامرين كما اعتبر هذا القائل لم يكن هذا الوجوب
هو الوجوب المبحوث عنه في هذا العلم ولم يرد انا الوجوب لا يجوز ان يجعل كيفية
النسبة في القضية المردد المحمول ولا انه اذا اصطلح لك يلزم منه ان يكون الوجوب
وانما كيفية نسبة المفهوم المردد فاين هذا وذاك قيل افتقاره في وجوده
الى غيره يستلزم افتقاره في الاقتضاء اليه الخ وفيه بحث اذ لا نم ان وجود الممكن
مفتقر في ذاته الى غيره بل موجوديه الممكن به يحتاج الى الغير لما انه في ذاته مفتقر الى
الغير لكن لا يلزم من ذلك ان ثبوت ذاتياته له معللا بغيره الا يرى ان السواد
يحتاج الى علة ولا يلزم منه ان يكون كونه سوادا معللا بها اذ هو في حد انه يقتضي ان
يكون سوادا وكذلك الوجود الخاص للممكن في حد انه يقتضي ان يكون وجودا وان
كان محتاجا الى العلة ولا نم انه لو حمل الجزا على ما حمله الشارح لكان بيان افتقار الوجود
المطلق الى العلة حشوا اذ لو لم يبين المحب افتقاره الى العلة لم يثبت ان الوجود المطلق
الحاصل في ضمن الوجود الخاص للممكن يحتاج الى علة فللقائل ان يقول يلزم على التقدير
المذكور هذا الوجود المطلق واحتياجه الى العلة حد راغ عوده
القائل يلزم ح ان يكون ذات البارى تعالى موجودا بوجود زائد قيل
لا يجوز لا يخفى عليك ان ما سبق ان ذات الواجب تعالى موجود بذاته بمعنى ان حقيقة
المتخصصة بذاتها الخ وفيه بحث من وجوه منها ان معنى كلام الشرح هناك ان ذات
البارى تعالى لو كان وجودا خاصا يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق كما زعمه
القائل فان كان موجودا بذاته ايضا يلزم ان يكون موجودا بالوجود المطلق لزم ان يكون
موجودا بوجودين وان لم يكن بذاته كان ذا ماهية ووجود وح يفوت ما هو المقصود
لهم من اثبات كونه ذاته عين الوجود ولا يندفع ذلك بما ذكره هذا القائل من ان ذاته
موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المتخصصة بذاتها لا يمكن العقل تحليلها الى شيء ووجود
كما لا يخفى ومنها انه لو كان معنى الموجود بذاته ما ذكره لكان اكثر الاشياء موجودا

بذاتها اذ هي بحيث لا يمكن للعقل تحليل حقائقها الى شيء ووجود بناء على ان الوجود خارج
عن حقائقها فكيف يجوز تحليل حقائقها اليه ومنها ان الكلام على تقدير ان يكون الوجود
حقيقية تكون حقيقة الشيء باسره مطلقا لا باعتبار دون اعتبار نعم لو كان حقيقة
غير حقيقية في ذاتها كما ذهب اليه جمع من المتصوفة لتصور ان يعتبر تارة الغا
بحتا وتارة جامعا اذا كان حقيقة امرا معينا متخصصا بذاته فيجب ان يكون في
جميع احواله وباعتباراته ولما سلم ان يمتنع ان يكون امرا آخر وفصلا نفى ان يكون
امرا آخر محضا ومنها انه ان اراد ان كل ما هو منشا ترتب الآثار وجود ما ذكر
زيد مثلا منشا ترتب الآثار وليس بوجود قطعا وان اراد ان بعض ما هو منشا ترتب
الآثار وجود فهب انه مسلم لكن لا يلزم ح ان يكون ذات البارى وجودا وكذا الحال
في العلم والقدرة والارادة ونظايرها ولو كان هذا القائل خلط سطرا من سطحيات
المنسوبة بالمطالب الحكمية هناك وجنبها بعد المتفرقين كما لا يخفى على العارف بالمعالي
وليس معنى كلام عن التعليقات ما فهم به بل معناه ما اشير اليه بل الانفكاك
وتصوره كلاهما ع اقول لا يلزم من كون الشيء موجودا بالوجود هو عين ذاته ان
يكون تصور انفكاك الوجود عنه محالا بل لا يلزم من ذلك استحالة انفكاك
الوجود عنه ايضا وذلك لان ذاته وليكن الفا انما يكون وجوده من حيث انه
فرد لذلك المفهوم الواحد المشترك المسمى بالوجود اذ لو كان ذلك كان فرا
وجودا بالمعنى الذي فيه الكلام ولم لا يجوز ان يكون هذا المفهوم عارضا لافراده
وكل عارض اما لازم واما مفارق فهو ايضا جاز ان يكون كذلك فان كان مفارقا
لم يبق الكلام في المفارقة من حيث انه وجود وان نفي من حيث انه الف يلزم الانفكاك
بالفعل وان كان لازما فلا يلزم استحالة تصور الانفكاك فان اللوازم المحمولة على الشيء
كالمساوى زوايا للقائمتين بالقياس الى المثلث والاسود بالقياس الى الزنجي وامثاله
بوجه ما يصح تصور انفكاكها عنه واذا كان كذلك جاز ان يتصور ان يكون
الالف فردا للوجود فلا يكون تصور الانفكاك محالا فان قلت يحتمل ان يكون تصور
انفكاك هذا العارض اعني الوجود عن الالف قلت هذا الاحتمال قائم بالقسم الثاني
اعني ان يكون ذاته مقتضيا للوجود ايضا فلم يكن المرتبة الثالثة اقوى من المرتبة الثانية

ويفوت ما هو المقصود على انه لو لزم من كون الباري تعالى فردا للوجود ان يمتنع
انفكاك تصور الوجود عنه لكان وجودات الممكنات ايضا كذلك فيلزم ان
يكون في اعلى مراتب الوجود مع ان الشارح قد صرح بانها ليست موجودة عند الحكماء
قيل هذا انما يجري اذا كان مرادهم ان الباري تعالى وجود موجود معروض الوجود المطلق
لا اما اذا كان مرادهم انه عين الوجود المطلق بذاته وكونه موجودا باعتبار عدم
قيام صفة التي هي الوجود الخاص بذاته ومعنى الوجود ان يكون بحيث الى قولنا
ما قام به الوجود اعم من ان يكون من قبيل قيام الوصف بموصوفه كما في الممكنات او قبيل
قيام الشيء بذاته كما في الواجب فلا انحصار بما ذكره وح لا يكون وجوده بسبب وجود عارض
لا وما مر ان مرادهم هنا حيث قالوا الواجب موجود بوجود هو عين ذاته انه
لو كان وجوده بسبب انه فرد من المفهوم المطلق لم يبق فرق بين الواجب وغيره
وقد حططنا ذلك الاثني وتحريرات العاني فيه بحثا اما اولا فلانه ليس للوجود
معنى اخر غير معناه البديهي المشترك الذي فيه الكلام والدعوى هنا انه
تعالى في اعلى مراتب الموجودية بهذا المعنى ولا يلزم من كونه موجودا بالمعنى الذي ذكره
ان يكون موجودا بالمعنى البديهي الذي فيه الكلام فضلا عن ان يكون في اعلى مراتب
الموجودية بهذا المعنى واما ثانيا فلان القيام بذاته ليس ذاتيا بل عرضي بالقياس اليه
فيمكن تصور انفكاكه عنه فلا يكون في اعلى مراتب الموجودية بالمعنى الذي ذكره ايضا و
اما ثالثا فلانه تفسير الوجود بما يكون تفسيرا له ما قام به الوجود اعم من قيام الوصف بموصوفه
او قيام الشيء بذاته فالم يوجد في كلام الاولين والاخرين فما ابن يعلم ان مرادهم هذا
واما رابعا فلان عدم الفرق بين الواجب وغيره على تقدير انه فرد من المفهوم المطلق
غير مسلم والفرق ح هو ان نفس الواجب فرد لهذا المفهوم وعوارض الممكنات افراده
لا انفسها وقد جعلنا تبعيضا وتحويلية واو ردنا هذا ما نبه عليه ثم نسل قبل ايطال
كون وجود افراد الممكنات ايضا كذلك لو لزم من مجرد كونه فردا من الوجود كونه في اعلى
مراتب الموجودية ولم يقل بذلك احد بل مرادهم انه لما كان وجودا حاصلا قائما
بذاته كان موجوديته بحسب ذاته فيكون في اعلى ما يتصور من مراتب الموجودية
باعتبار ذاته فقط وموجودية غيره باعتبار قيام الوجود الذي هو غيره به والنوع

جنسها بين وح لا يلزم كون وجودات الممكنات في تلك المرتبة لانها ليست قائمة بذاتها فليست
ذاتها ذا احاطة بمفهوم الوجود بالمعنى الاعم الذي سبق ذكره وفيه بحث اذ الملازمة
المدلول عليها بقوله لما كان وجودا حاصلا قائما بذاته كان موجوديته بحسب ذاته
ممنوع اذ لا يلزم من كون الشيء وجودا موجوديته ولا من قيامه بذاته اذ المعنى به عدم القيام
بالغير كما مر ومن البين انه لا يستلزم الوجود فمن اين يلزم من كونه وجودا قائما بذاته موجوديته
بحسب ذاته سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه ان يكون في اعلى مراتب الموجودية بان يمتنع تصور
انفكاك الوجود عنه اذ غاية ما لزم منه ان يكون موجوديته مقتضى ذاته فيمتنع انفكاكه
عنه لا ان يمتنع تصور الانفكاك عنه كما هو المطلوب هنا وكذا قوله وموجودية غيره باعتبار
قيام الوجود الذي هو غيره ان ليس الوجود عرضا للماهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا
واما محض انواع الوجود فهو مشترك بين جميع الموجودات الا انه يمكن تفسيره كما مضى الخ
قوله وموجودية غيره باعتبار قيام الوجود الذي هو غيره به دل على انه موجودية ح بحسب
ما ذكره ليس باعتبار امر مغاير له وليس كذلك لانه باعتبار القيام بالذات الذي هو بمعنى عدم القيام
بالغير وهو امر عدمي مغاير لذاته تعالى عارض له كما لا يخفى مراتب المعنى وكونه
مضحا ثالثا قوله لو كان للوجود فرد يعرض الماهية وح يصير الماهية موجودة كما ان
فردا من الضوء يعرض الجسم وح يصير الجسم مضيئا فمع كون الباري تعالى فردا من الوجود وبمعنى
هذا التمثيل اذ يصح ح ان يقال يحتاج الممكن الى ان يكون موجودا الى ان يعرض له فرد من الوجود
والباري تعالى لا يحتاج فيه الى ذلك لان ذاته موجود كالضوء المحسوس لا بضوء اخر وليس كذلك
لما عرفت من ان ليس الوجود فرد عارض للماهية اصلا فلا يحتاج الممكن ان يكون
موجودا الى ان يعرض له فرد من الوجود حتى لو لم يصح الواجب الى ذلك لكان له فضل منه
هذه الجملة قد اشتهر عن الحكماء ان حقيقته تعالى انيته وان ليس له ماهية غير الانية
ونظائرها وقد حمل جمهور المتاخرين هذه العبارات على ما هو الظاهر منها وحكموا بان مذهب الحكماء
ان ماهية الباري تعالى هي الوجود واقول لم يرد الحكماء بهذه العبارات ظواهرها الوجهين
احدهما ما نص عليه الشيخ ابو علي ابن سينا في تعليقاته فقوله معنى قولنا ماهيته انيته
انه لا ماهية له والثاني انهم اطبقوا على ان كل ذي ماهية معلول قال الشيخ في تعليقاته
كلما كان حقيقته انيته لا ماهية له والثاني انهم اطبقوا على ان كل ذي ماهية معلول

قال الشيخ في تعليقاته كل ما كان حقيقته احدية لا ماهية له والثاني انهم اطبقوا على ان كل ذي
ماهية معلول قال في الهيات الشفاء ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها
وجوب الوجود ومن البين ان الوجود لو كان ماهية ثم لكان ذا ماهية بل مذهبهم
انه هو الوجود البحت الذي لا ماهية له لا انه للموجود ماهية وقد حقق الشيخ ذلك
في الهيات الشفاء بقوله ونقول من راس ان الواجب الوجود في تحقق نفس واجب الوجود
كالواحد ولا يعقل منه ذلك ان ماهية شي مثلا الانسان او جوهر آخر من الجواهر
ذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه لا يعقل من الواحد انه ماء او هواء
او انسان وهو واحد وقد تناهى فهم ذلك بما وقع فيه الاختلاف في ان مبدا في
الطبيعيات واحد او كثير فبعضهم جعل المبدا واحد وبعضهم جعل كثيرا والذي جعله واحد
فمنهم من جعل المبدا الاول لا ذات الواحد بل هو الواحد مثل ماء او بعضهم جعله كثيرا او الكل
او هواء او نار او غير ذلك ومنهم من جعل المبدا ذات الواحد من حيث هو واحد لا شي
عرض له الواحد فهو اذن بين ماهية يعرض له الواحد والموجود وبين الواحد
والموجود من حيث هو واحد موجود فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون
منها تركيب حتى يكون هناك ماهية وتلك الماهية واجبة الوجود هذا الكلام ، م
وهو صريح في ان ليس له ماهية اصلا لا وجودا ولا غيره فان قلت لما ذهبوا
الى انه بلا ماهية وما دعاهم الى هذا قلت قد عرفت احتجت الى في اوائل الكتاب
ان الموجود يعرض الماهية بحسب الاعتبار الذهني بمعنى ان العقل اذا لاحظها بذاتها
فلا اعتبار غيرها معها يجدها في هذه المرتبة عارية عن الموجود ثم يجدها موجودا
في المرتبة التي بعد هذه المرتبة وكل ما يكون الشي عاريا عنه في ذاته ويلبس لا بد
له ذلك التلبس من علة فلو كان للواجب ماهية لكان معللا وهذا خلف ولا فرق
في ذلك بين ان يكون ماهية وجودا او شيئا آخر ومن ثم ذهبوا الى ان كل ذي ماهية
معلول ولهذا قال بهمنيار وهو يجب وجوده لا ما يجب وجوده لان لفظ ما في مثل
هذا التركيب اشارة الى الماهية ويقرب من هذا ما نقل آنفا من تعليقات الشيخين
من انا اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا ان شي
موضوع فيه الوجوب اما لاقتضاء ذاته او باقتضاء غيره فان لفظ شي في عبارتها اشارة

الى الماهية كلفظ ما في عبارة بهمنيار والحكم بالمجازية مبني على ما هو المشهور في اللغة
ان معنى الموجود ما له الوجود وفيه بحث ستجاوزه [?] فان قلت الوجود الذي لا ماهية له اذ لا
يحصل في العقل بمعارضة كصانع العالم ولا شك ان الموجود زائد عليه وهو اذا ظهر ان
بذاته من هذا الحيز يكون عاريا عنه فيلزم احتياجه الى سبب قلت الموجود الذي لا ماهية
له من حيث هي غني عن السبب لا من حيث هو صانع العالم مثلا فلكن صانع العالم موجودا
لكونه ذلك الموجود كما ان الكاتب صاحب القوة لكونه انسانا والحاصل ان كل ما يحصل
في العقل بوجه يكون الموجود زائدا عليه فهو بذلك الوجه محتاج الى السبب المعقول المغني عن السبب
انما هو الموجود البحت وقد اشار الشيخ الى هذا في التعليقات بقوله فحاصل هذه ان ذلك
الوجود لذاته ذات لا يمكن ان نتصور الا موصوفة على ما نقل عنه آنفا الواجب الممكن
الموجود يشتركان في ان كلا واحد منهما ذات هي عين الموجود في الخارج ويفترقان في ان الممكن
في العقل موجود فليس بماهية ما والواجب موجود مجرد عن التلبس بها فالممكن موجود
بشرط الزيادة والواجب موجود بشرط سلب الزيادة والموجود المطلق المشترك فيه
موجود لا بشرط الزيادة وقد اشار الشيخ في الشفاء الى الفرق بين الاخيرين بقوله وليس
معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب الزيادة عنه ان الوجود المطلق المشترك فيه
ان كان موجودا ابعد صفته فان ذلك ليس هو الموجود بشرط السلب بل الموجود
لا بشرط الايجاب اعني في الاول ان الموجود مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الاخر هو الموجود
لا بشرط الزيادة ولهذا ما كان الكلي يحمل على كل شي وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة
وكل شي غيره فهو زيادة هذا كلامه على ما نقل عنه صاحب المقل عنه آنفا والغرض من
تطبيق ما حررناه من مذهب الحكماء على الاصول التي نقلها ذلك الفاضل على كتب القوم ان يعرف
انت ان ما حررناه من مذهبهم كما هو منطبق على ما نقلناه من كتب القوم كذلك منطبق
على ما نقله ذلك الفاضل عنها بلا خلاف فاجيب انه مذهبهم فانه لا ينطبق على شي منها كما سيات
عليه قبل [?] نقل عن الشيخ عبارتين احدهما ان حقيقة الواجب احدية على ما نقل
عن التعليقات والاخرى ما نقل عن الهيات الشفاء وهو انه لا يصح ان يكون له ماهية
لزم وجوب الوجود وكلا العبارتين يدلان على ان له ماهية اما الاولى فظاهر اذ
قد صرح بان حقيقته هي احديته واما الثانية فلانه لم [?] وعنه ماهية [?]

بل معناه انه ليس له ماهية اصلا كما ذكره في التعليقات اذ النفي انما يتوجه الى القيد كما لا يخفى
على المحصلين وفيه بحث اذ قد نقل هذا الفاضل من كل واحد من العبارتين المنقولتين
سطرا منها وزعم ان هذا الشرط يدل على ان له ماهية و دلالتها على المغايرة مسلم
اما عبارة التعليقات فلان لفظ الحقيقة مشترك ومن الجائز ان لا يكون هناك بمعنى الماهية
كيف ولو كان بمعنى الماهية لكان مناقضا لما ذكر عقيبه من قوله لا ماهية له حيث
نفى جنس الماهية عنه على سبيل الاستغراق ومن العجب ان يفهم من قوله واجب
الوجود وحقيقته اسمه لا ماهية له ان الواجب الوجود ماهية وهل هذا الا
كما يفهم من قولنا انه جوهر وكل ما كان لا موضوع له ان له موضوعا واما عبارة
الشفاء فلان القيد منها لزوم وجوب الوجود كما نص عليه لا تغاير الوجود كما حمله
فلو حمل على نفي القيد المفاد ان لواجب الوجود ماهية لا يلزمها وجوب الوجود وهو
معنى محصل ليس مقصودا بالافادة قطعا ثم ما ذكر عقيبه ذلك من قوله ان واجب الوجود
لا يجوز ان يكون فيه تركيب حتى يكون هناك ماهية ما وتكون تلك الماهية واجبة
الوجود صريح في نفي الماهية عنه مطلقا كما نرى وكذا امثلة بالواحد حسبما حرره
كما لا يخفى هذا المعنى هو الذي يتعارفه العامة ممنوع فان المشتق قد يصدق
حاملا على ما لا يقوم مبدأ الاشتقاق به كقولك النفس عالمة بذاتها والضوء مضيء وقد يصدق
حاملا على ما يقوم مبدأ الاشتقاق به كقولك النفس عالمة بالسواد مثلا ووجه الارض
مضيء ولا شك ان معنى العالم و المضيء في الصورتين واحد بحسب متعارف العامة فليس
معنى العالم ما قام به العلم والا لم يصدق على ما لا يقوم ذلك به بل معناه امر يعبر عنه
بالفارسية بدانا وهذا المعنى يصدق على النفس اذا ادركت سواء كان ادراكها
بعلم قام به او بذاته فاذن هو اعم مما قام به العلم وكذا ليس معنى المضيء ما قام الضوء والا
لم يصدق على ما لا يقوم به ذلك بل معناه امر يعبر عنه بالفارسية بروشن وهذا
المعنى يصدق على ما قام به الضوء وعلى نفس الضوء ايضا فهو اعم منهما وكان تعبير العالم
والمضيء بما قام به العلم والضوء ماخوذ من قول النحاة اسم الفاعل ما اشتق من فعل لمن
قام به ولا تعويل عليه بانهم لم يفرقوا بين ما بالذات وما بالغير وهو اعلى ما هو الشائع
الظاهر بحسب ما ادى النظر مثلا اشعر الاسود التي يطلق عليها المعنى فوجد والاكثر

فاما ضوء فرم المعنى بما قام به الضوء ثم تصرح اما هو بانه مضيء من قبل ضوئه
فاما اذا قلنا الضوء مضيء بما تقرر ذكر الشارح ان المعنى الذي يتعارفه العامة من المضيء
ما قام به الضوء وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة ثم حكم بانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم يرد هذا المعنى بل
امرا نعاس حال الوجود على حال الضوء وعلى هذا القياس كونه للمعنى الذي يتعارفه العامة من الموجود
وقد وضع له لفظ الموجود في اللغة هو ما قام به الوجود واذا قيل الواجب موجود بذاته لم يرد
هذا المعنى وتحسول جوهر على هذا ان لا يصدق عليه ثم الموجود بذلك المعنى المتعارف عند
العامة الموضوع له لفظ الموجود في اللغة كما لا يصدق لفظ الضوء المضيء بالمعنى المتعارف وهو باطل
مع انه لا يصدق عليه المعدوم فيلزم ان يكون واسطة بين الموجود بالمعنى المتعارف وبين المعدوم
هذا وفيه بحث مشوق بمسامحة وهي انه قد يتمثل اهل العرف مرارا ويطلقون اللفظ على حسب
اعتقادهم مع ان البرهان قائم على خلافه ثم ان اهل اللسان مع اطلاعهم على الواقع يطلقون ذلك
اللفظ ويسمون على ان ليس للاحد الواقع كما نوضح اللفظ مثلا اهل العرف لما اعتقدوا ان للسماء اليه
بان هذا الهيكل المحسوس يقولون انه قائم وانه جالس والى هذا المكان لا يخرج لك من صفات البدن
مع ان البرهان قائم على خلافه ثم اهل العرف يسمون ذلك بمعنى المحسوس لا بمعنى انه مجاز لغوي بل بمعنى
انه من حقه ان لا يقال الا بالمجاز اذ لو علم اهل العرف ان المتنازل اليه بالعين حيا ولا جسما متحيزا
لما يطلقون هذه الالفاظ عليه الا بالمجاز اذ المتبادر خلاف الشارح ان يقول لما كان معنى الموجود
في متعارف اللغة ما قام به الوجود وقد تقرر ان الواجب ليس كذلك بل امر مرتبته اعلى من ذلك
كان من حقه ان لا يطلق عليه هذا اللفظ الكريم الا بالمجاز لكن اهل العرف اطلقوا عليه هذا اللفظ
بناء على ما اعتقدوه فيكون الموجود بحسب معناه العرفي اللغوي صادقا عليه بحسب اعتقاد
اهل العرف وللائمة يحاش ابو نصر و ابو علي في تصانيفهما بالمجاز حيث قالوا اذا قلنا واجب الوجود
موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه موضوع فيه الوجود انتهى بانه انما
يلزم ان يكون الواجب بحسب الواقع واسطة بين الوجود بالمعنى المتعارف والمعدوم بذلك
المعنى لكنه بحسب المتعارف والمعدوم بذلك لا يكون واسطة لاعتقاد اهل العرف انه متصف
به الوجود ولا يجد وفي ذلك اللازم اذ اللازم منه تصور اهل العرف عن ادراك الحقائق
على انه يمكن ان يقال لفظ الموجود مثلا موضوع لما كان الوجود قائما به بحسب ادراك العرف وان
لم يكن قائما حقيقة وكذا المعدوم موضوع لما قام به العدم كذلك وكل مفهوم انما قام به الوجود

بحسب نظر اهل العرف او في نفس الامر بحسب نظر النظر بلا واسطة بين هذا ابن المعز وبيني فـ بل
وفيه بحث من وجوه منها انه ان اراد بالهيكل المحسوس اليه وهي الذي لم الانسان للعرف
الحيوان الناطق فمسلم ان اهل العرف يقولون انه جالس مثلا ويقولون انه قائم ايضا
كلاهما حقيقة نظرا الى ان بعض اجزائه قد صار منتسبا لبعض هذا الصفة وبعض اخرى
لبعض آخر ولا نسلم ان البرهان قائم على كلا ذلك كما حقيقة وان اراد به البدن
وحده فلا نسلم ان اهل العرف يحكمون بالمطلقات اليه اذ من البين انهم يثبتون لفظ انا واثبت
الى الانسان والبدن وحده ليس الا عندهم ولهذا يتعجب وان بدن المية انسان ذو حمى فخون
بعقلها لا انسان تم ومنها انه لو لم يصدق على الواجب ما هو معنى الموجود في المتعارف حقيقة
كما [illegible] لم يكن موجودا بهذا المعنى لكن يجب ان يكون موجودا بهذا المعنى اذ الوجود بهذا
المعنى فما اعتبر في القسمة المذكورة وهو الواجب الوجود الخارج من تلك القسمة وفي الكل
اهل العرف اطلقوا عليه هذا اللفظ بناء على ما اعتقدوه فيكون الموجود بحسب معناه
العرفي اللغوي صادقا عليه بحسب اعتقاد اهل العرف لا الحال نحيد الاستدلال الكلام الذي سبق
الكلام عن المراد وليس هنا اول [illegible] في الاصطلاح ومنها انه لو كان الواجب
بحسب الواقع واسطة بين الموجود المعنى المتعارف والمعدوم بذلك المعنى كما ذهب اليه [illegible] لكان
لكان منهما واسطة في الواقع ويبطل الحصر العقلي بينهما ولا يجدي نفعا انه لا يكون بينهما واسطة
بحسب اعتقاد غير طابق الواقع   يعني ان يرد [illegible] هاهنا ان حمل
المقسم كيفية النسبة واريد بالوجوب والامكان والامتناع معانيها المتبادرة منها كما هو الظاهر
من عبارة الشرح اما اذا حمل المقسم على المفهوم واريد بها الواجب والممكن والممتنع كما [illegible]
بعضهم كان معنى الاشكال ان يصير احد [illegible] التلثة واحدا اخرى منهما كان [illegible] الممكن
ممتنعا   اذ الواجب بالغير يصدق عليه انه ممتنعا بالغير وقد قال
عند وصف الوجوب بالغير حصل كان لا امتناع به وقس عليه الممتنع اذا صدر واجبا
بالغير   هذه القسمة التلثة يجري في قسمة التي لا نفسه والى قسمة اعلم ان الشارح
حمل المقسم في القسمة الحقيقية كيفية نسبة المحمول الى الموضوع والحمل والاقسام من الوجوب
والامكان والامتناع المعاني المتبادرة منها وعلى هذا القياس يكون المقسم في القسمة الثلثة
الى نفسه لا كيفية نسبة المحمول الى الموضوع وما عندنا المط [illegible] في الممكنات [illegible]

في الامكان اذ نسبة المحمول في الممكن اعني الذي لا يقتضي تلك النسبة ولا نقيضها من الامكان على
ما يقتضيه القسمة الحقيقية فيصير حاصل القسمة على هذا ان كيفية النسبة التي هي الامكان اما
امكان او وجوب بالغير او امتناع به وهذه قسمة التي لا نفسه والى قسمة وفيه بحث اما
اولا فلانه لما لم يصح في الامكان الامتناع حمله عليها مرة انه لا يصح ان يقال الوجوب بالغير او الامتناع
به هو الامكان الذاتي وان صح ان يقال الواجب بالغير او الممتنع به هو الممكن واما ثانيا فلانه لا يحتمل
القسمة الحقيقية لان الوجوب بالغير مثلا كيفية النسبة وخارج عن الاقسام الثلثة كما لا يخفى
هذا ان حمل المقسم فيها الممكن والاقسام هي الممكن والواجب بالغير والممتنع بالغير كما هو المناسب
بحمل المقسم في القسمة الحقيقية نفس المفهوم ويرد عليه ان هذا القسمة التي لا نفسه فالى
قسميه ان لو حمل المقسم مفهوم الممكن حتى يكون القسمة هذا الممكن اما ممكن او واجب بالغير او الممتنع
به اما اذا حمل المقسم [illegible] ما كان [illegible] قول المص في الممكنات ويقال [illegible] اما ممكن او واجب
بالغير او ممتنع به فلا يكون قسمة التي لا نفسه والى قسميه كما لا يخفى عن الشارح وان [illegible] اولا
القسمة نفسه كيفية النسبة لكن ذكره في البيان كون القسمة حقيقية ما يدل على ان المقسم هو النسبة
الكيفية فانه قال وذلك لان النسبة كل محمول الى موضوع [illegible] ان يقتضي تلك او لا
الخ وهذا يدل على ان المقسم هو النسبة وان المراد بقوله الاول هو الوجوب والثاني هو الامكان
والثالث هو الامتناع الواجب للممكن والممتنع كيف ولو كان المقسم كيفية النسبة لكان القسمة
الى الامكان الذاتي والوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكن ايضا قسمة حقيقية اذ لا يجتمع تلك
العنوانات ولا اشارة منها في الصدق على كيفية واحدة وقد صرح بانها ليست قسمة حقيقية لو [illegible] ان
يكون حقيقية وهذا بين لا يكاد يخفى على احد وهو قرينة جلية على ان مراده بكيفية النسبة
هو النسبة لكيفية وح يندفع بحث المحشي وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان المقسم هو النسبة
اذ لو كان كذلك فاما ان يكون النسبة مطلقا اعم من الايجابية والسلبية كما يدل عليه عبارة
الشرح وح لا ينتظم قوله وعلى الثاني اما ان يقتضي تلك النسبة مرة اذ النسبة الاعم لا يكون
منافية لكل قضية فلا يتصور قضية يقتضي موضوعها هيئتي تلك النسبة واما ان يكون
المقسم الا النسبة الايجابية وح خرج الممتنع او النسبة السلبية فخرج الواجب واما ثانيا
فلانه اراد بعلم اضافة تلك العنوانات على اضافتها على ما يراه الشارح ثم ان الطرس كلام حيث
حكم بان هذه القسمة التي لا نفسه والى قسميه ان الواجب بالغير الحقيقية بالعرضية الامكان ممكنة

ذهب إلى أن نسبة المحمول إلى الموضوع وكيفيتها في الممكن هو الإمكان وهو إذا اقترن بوجود
العلة يصير وجوبا بالغير وإذا اقترن بعدمها يصير امتناعا بالغير فلا يكون الوجوب بالغير
عنده إمكانا مقرونا بعدم العلة وإن أراد عدم اجتماعهما إلا على ما يراه الشارح فغير مفيد
على أن الشارح ذهب إلى فساد هذا التقسيم فلا يكون سده مصححا مقتضاه حلها عنده ثم قيل في قوله
نعم النسبة في الإمكان غير صحيح والسقط إذ كيفية النسبة في الممكنات تنحصر في كيفية الإمكان
في جميع الممكنات وذلك لا يستدعي انحصار الكيفية الثابتة في الممكن كيفيتها وفيه بحث لأن
هذا المنع خارج عن قانون التوجيه وذلك لأن المحشي قد صرح بأن الشارح حمل التقسيم في
القسمة الحقيقية كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع ولو كان كذلك لانحصر نسبة المحمول إلى الموضوع
في الممكن أعني الغير لا يقتضي الموضوع تلك النسبة ولا يقتضيها في الإمكان على ما تقتضيه القسمة
الحقيقية ثم تحمل القسمة الحقيقية لأن الوجوب بالغير مثلا كيفية النسبة وخارج عن
الأقسام الثلاثة هو قد منع انحصار كيفية النسبة المذكورة في الإمكان فإن أراد
أنها غير منحصرة فيه بحسب نفس الأمر كما هو صريح عبارته فالمحشي لم ينكرها لهذا حتى يتوجه
عليه ذلك بل هو مصرح بعدم الانحصار بحسب نفس الأمر في الشارح أحدهما من كلامه وإن
أراد أنها غير منحصرة على تقدير أن يكون المقسم في القسمة الحقيقية كيفية النسبة فدليل
الانحصار في ذلك المذكور وهو اقتضاء القسمة الحقيقية على تفسير الشارح الذي عليه مدار الكلام
فيكون منع ذلك وهو طلب الدليل عليه غير موجه قيل في قول الشارح هذه القسمة
الثلاثة تكون قسمة للشيء إلى نفسه وإلى قسيمه يمكن حمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر من سياقها
ينبغي للملوم قوله في الممكنات إذ لو كان مراده التقسيم لقال في الممكن لأن التقسيم بالمفهوم لا للأفراد
لأنها لا يكون مفهوما للتخيير نفسه وغرض لأنا نقول مراده أن هذا الترديد في الممكنات على
سبيل منع الخلو ولا يلزم أن يوجد فيها إلا الإمكان وفيه بحث لأن قوله لأن التقسيم
للمفهوم لا للأفراد وليس الممكن منها في هذا التقسيم كما لا يخفى متضادان
ممنوع ولم لا يجوز أن يكونا من قبيل حسن عدو زيد وسعد داره والتفصيل أن الكمال
أمر واحد يصدق عليه المفهومان وإن كان صدقهما عليه من حيثيتين بل نفرض إنهما
مثلا في المثال الذي ذكره الشارح لوجدناه واحدا كالعيار عندنا عدو زيد صديق
عليه بالقياس إلى عدوه إذ إكرام وبالقياس إلى صديقه إذ إهانة تصادقهما سواء

اجتمع الإضافة وقيل إكرام عدو زيد إهانة صديقه أو بدونها ثم لا يصدق أن الإكرام
العدو وإهانته وإن لم يكن هناك إلا أمر واحد يصدق عليهما المفهومان بل هنا أمران
يصدق على أحدهما أحد المفهومين وعلى الآخر الآخر لم يكونا متصادقين كالمثال الذي ذكره
بأن العلم صفة يصدق عليها الحسن وفي الناس صورة أخرى يصدق عليها وسعد فلا جرم
لا يكون حسن غلام زيد وسعد داره متصادقين سواء اجتمع الإضافة أو بدونها وما
نحن فيه من هذا القبيل إذ لا يجوز أن يكون النسبة المحمول إلى الموضوع كيفية واحدة وهي
بالقياس إلى الوجود وجوب وبالقياس إلى العدم امتناع أما أولا فلما أن صاحب القيل
من أن نسبة الوجود إلى الماهية ونسبة العدم إليها متغايران ذاتا فكيف يعرض لهما كيفية
واحدة وأما ثانيا فلأنه حينئذ تتصادق الوجوب والامتناع وح لا يبقى القسمة الأولى حقيقية
نعم هناك كيفيتان يصدق على أحدهما الوجوب وعلى الأخرى الامتناع وهو المطلوب والاشتهار
أن الملحق الحق الوجوب والإمكان والامتناع على الواجب والممكن والممتنع تسامحا مشهور على قياس
ما عرفت في الوجود ح لحاجة إلى تكلف إذ ما الشارح فيها معنى وما تحمل بناء على حملها على المعاني
المتبادر منها قيل لا يلزم من انتفاء الكيفية المذكورة أن لا يكون هناك شيء يكون بالقياس
إلى الوجود وجوبا وبالقياس إلى العدم امتناعا لجواز أن يكون شيء آخر من صفات النسبة كذلك
ولا يتم الاستدلال بما ذكره وفيه بحث لأن الوجوب والامتناع كلاهما كيفية النسبة على ما ذكر
فلو كان هناك شيء آخر لم يكن نسبتهما بالمعنى الذي كلامنا فيه وهو ظ وقيل المقام على قوله
لما قال صاحب القيل مثل للتحرير فيما ذكره من صورة إكرام العدو وإهانة الصديق بأن قال
إكرام العدو نسبة بين الشخص والعدو وإهانة الصديق نسبة بينه وبين الصديق وهل أن
النسبتان متغايران فكيف يعرض لهما متغايران وكيف يعرض لهما كيفية واحدة وفيه بحث
إذ لا تم جريان شرح إلى الصورة المذكورة وإنما يجري فيها لو كان مفروضا أن يعرض الإكرام
والإهانة كيفية واحدة وما فرضنا ذلك بل فرضنا أن يكون هناك أمر واحد كالنفع
عندنا صدق فرديه ويصدق عليه هنا أن النسبتان المتغايرتان وإنهما من ذلك
قيل في قوله وأما ثانيا فلتصادق الوجود والامتناع إذا أخذنا أحدهما مضافا إلى شيء
والآخر مضافا إلى العدم لا يمتنع تصادقهما مضافين إلى الوجود شيء أو إلى عدمه فيجوز أن يكون
القسمة الأولى الحقيقية إنما هي إذ الكان الوجوب والامتناع كلاهما مضافا إلى الوجود شيء

او الى العدم وفيه بحث اما اولا فلان القسم الاول الحقيقية مطلقة ليس هذا القيد
فيها واما ثانيا فلان الوجوب الخارج من القسم هو اقتضاء القيد ولا امتناع الخارج منها
هو اقتضاء نقيض تلك النسبة فكيف يكونان متحدين قال بعض الفضلاء لا يتوهم ان الامتناع للمطلق
والوجوب للمطلق كيفيتان للنسبتين متغايرتين واما الوجوب والامتناع للمقالين الى ما اضيف
اليه المأخوذ ان مع اضافتهما الى ذلك وصفان لذات واحدة واما اذا قلنا اكرام اعدائنا
اهانة لاوليائه لم نقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف الاعداء والاهانة وصف للاولياء
وهما متغايران لان معروضي الوجوب والامتناع فاذا تغايرا لا يمكن ان يتحدا على تقدير اخذهما
مع الاضافة الى ما اضيفا اليه فان معروض القيام العارض لزيد زيد وان اخذ مع الاضافة
الى زيد واحدة مع الاضافة الى ما اضيفا اليه ولا يخرج المعروض الاولين كونه معروضا
وما ذكره من المثال ليس بحمل فيه حقيقيا بل من قبيل المسامحة وفيه بحث لان قوله معروض القيام
العارض لزيد زيد وان اخذ مع الاضافة الى زيد غير مسلم الا يرى ان معروض القيام ان
يدل مثلا واذا اخذ مع الاضافة اليه وقيل زيد حسن فلان يصير عارضا لزيد
لم يرد تصادق الوجود للمطلق قبل فيه بحث اما اولا فلانه اذا تصادق وجوب الوجود وامتناع
العدم بالوجودين بلا اضافة الى ذات واحدة كما قرره لا وفيه بحث اما اولا فلان قوله مرادة
نفي التصادق الكلي غير مسلم لان قول الشارح واما حمل احدهما على الآخر كان يقال الوجوب الوجود
هو امتناع العدم وليس يصح بل له لا انه ظاهر على عدم صحة حمل احدهما على الآخر مطلقا وما ذكره
في بيانه من انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين فانهما حينئذ و انهما فكيف يكون مرادة كذلك
واما ثانيا فلانه لا يلزم من اعتبار الفضلاء في الاكرام والاهانة عدم تصادقهما اصلا اذ قصد
الاشعار بان اكرام اعداء زيد لا ينافي قصد الاشعار باهانة اوليائه فلم لا يجوز ان يقصد ذلك
الاشعار ان مع المثال المذكور حتى يصدق عليه انه اكرام اعداء زيد واهانة اوليائه
وفيه ما مر من الكلام بين تلك الكيفيات اشارة الى ما سبق من تصادق الكيفيات اذا اخذت
مع الاضافة مثلا يصدق على عدم وجود الشيء وعلى امكانه الخاص ماخوذين مع الاضافة
الى ما اضيفا اليه سلب وجوده عدم ذلك الشيء اذا اخذ كذلك وفيه ما مر من الكلام بين
تلك الكيفيات وهذا لا ينافي التعين في الاستقبال ان اراد به لا ينافي التعين في الاستقبال
ما دام استقبالا فمسلم اذ الدليل يدل على انه تعين احد الطرفين في زمان موقوف على حصول

ذلك الزمان موقوف على حصول ذلك الزمان والمستقبل ما دام مستقبلا غير حاضر فلم يتعين احد
احد الطرفين فيه ما دام كذلك وان اراد به لا ينافي التعين في الاستقبال بعد حضوره فمسلم
لكن يراد به انه ح لا يبقى استقبالا ولا يتعين الامكان بالقياس اليه حينئذ بما ذكره جميعه
يجري في الزمان الماضي بان يقال ان اردتم انه يتعين احد الطرفين والماضي ما دام ماضيا فغير
مسلم لانه ما دام ماضيا غير حاضر فتعين احد الطرفين في زمان يتوقف على حضوره ذلك الزمان
وان اردتم انه فلا يتعين فيه حيث يكون حاضرا فمسلم لكن يرد انه ح لم يكن ماضيا والحال في
للوضعين ان كلا من الازمنة الثلثة ظرف للتعين الواقع فيه فكما ان التعين في الحال ليس
حاصلا في الماضي والمستقبل كذلك المتعين في الماضي ليس حاصلا في المستقبل والحال فان الماضي قد تعين
والحال يتعين والمستقبل سيتعين فان كان التعين في الماضي قادحا في صرافة الامكان فليكن التعين
في المستقبل نظيره قادحا فيه وفيه بحث اذ لا نم انه ان كان التعين في الماضي قادحا في صرافة
الامكان كان التعين في المستقبل ايضا قادحا فيه فانه اذا كان كل من الازمنة الثلثة ظرفا للتعين
ما وقع فيه فاذا لم يحصل ذلك الزمان لم يحصل في ذلك الزمان لم يحصل التعين المذكور وما لم يحصل
التعين المذكور لم يخرج الممكن عن صرافة الامكان ولما كان التعين الذي كان زمانه ماضيا
قد حصل بحصول الماضي به الممكن عن صرافة الامكان وكذا ما كان زمانه الحال الحاصل بحصول
الحال وخارج به الممكن عن صرافة الامكان واما ما كان زمانه المستقبل فلم يحصل بعد ولم يخرج به
الممكن عن صرافة الامكان فهو باق على صرافة الامكان الى حصول المستقبل فالمعدوم
الممتنع يصدق عليه انه ممتنع ظاهر كلام الشارح ههنا مشعر بان المراد بالثلثة مفهومات الواجب
الممكن والممتنع كما هو الظاهر من الكتاب ايضا فان كان المراد ذلك فلا شك ان الحكم بكونها
اعتبارية ادعاء عدم تحقق افرادها في الاعيان لان فرد الواجب والممكن موجود في الاعيان
بلا اشتباه كيف لا وللوجود الذهني يحكم فيها الاعتبار ان يوجد فيها الاشياء بحسب الاعتبار الذهني
لا في نفس الامر على قياس ما حققناه في الوجود فان الاشياء اذا الحقت بها واتصفت بها واخذ
معها ما هو خارج عنها لا يكون في هذا الاخذ واجبة ولا ممكنة ولا ممتنعة فكون في الملاحظة
الثانية كل منها متصفا ببعض هذه الثلثة وبهذا التحقيق يحل ما استشكل على بعض الفضلاء
حيث قال ان لنا في هذا المقام اشكالا قويا وهو ان الوجوب سواء كان لازما او سابقا فهو
انضاف على وجه موضوعه اما في الخارج او في الذهن لكونه وصفا ثبوتيا فلو كان المعلول

الاول متصفا بالوجوب يكون هذا الاتصاف بسبب احد الوجودين سواء كان الوجوب لازما او عارضا
وهو باطل اذ لا يتصور ان يكون ذلك بحسب الوجود الخارجي لان الوجوب متقدم على وجوده الخارجي
ذاتا فلو كان الوجود الخارجي سببا للوجوب يلزم الدور ولا يتصور ان يكون بسبب
الوجود الذهني ايضا لان الوجود الذهني للمعلول الاول ايضا متاخر عن وجوده الخارجي الذاتي
المتاخر عن وجوبه ووجه الحل ان الاتصاف بالوجوب لما كان بحسب الاعتبار الذهني لا يتوقف
ذلك على وجود الموصوف واما الموقوف على وجوده هو الاتصاف بحسب نفس الامر كما عرفت
في الوجود كما ان الوجود امر انتزاعي عقلي والعارض في الاعتبار الذهني المتحد مع المعروض
بحسب نفس الامر هو مفهوم الموجود كذلك الوجوب امر انتزاعي عقلي والعارض في الاعتبار
الذهني المتحد مع المعروض بحسب نفس الامر هو المفهوم الواجب [illegible] ان تاخر الوجود الذهني
للمعلول الاول عن وجوده الخارجي غير مسلم ثم لا يجوز ان يكون وجوده في علم علته متقدما على
وجوده الخارجي بالذات ويكون ذلك وجوده الذهني لا يدفع الشبهة ليلزم ان كان
المراد بالثلثة الوجوب والامكان والامتناع كان الحكم بكونها اعتبارية باعتبار عدم تحقق
افرادها في الاعيان واما اذا كان المراد بها معانيها اشكل الحكم على انها اعتبارية
واعترض عليه قيل المراد بالصدق صدق حملها اشتقاقا [illegible] وفيه بحث اذ حاصل الاعتراض
انه لا يلزم من وجود مشتقة في الاعيان وجود جميع افرادها فيه فلم لا يجوز ان يكون بعض
افراد الوجوب مثلا موجودا في الاعيان ويكون وصفا للموجودات وبعض آخر منها معدوما فيه
ويكون وصفا للمعدومات وكان الوجوب على تقدير كونه اعتباريا معدوما ولا يلزم من اتصاف
المعدوم به تحقق [illegible] وكذا على هذا التقدير ما يتصف المعدوم به معدوم ولا يلزم منه تحقق [illegible]
قوله الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل بوجوده في الموصوف غير مسلم فانه لما جاز
الاتصاف به حال كونه ممتنع الوجود بلا وجود في الموصوف فلم لا يجوز ذلك على تقدير كونه ممكن
الوجود واي منافاة بين الامكان وبين هذه وكذا قوله ولو جاز ذلك لزم تجويز كون
المعدوم متصفا بالسواد والبياض غير مسلم اذ لا يلزم من ان يكون ممكن ما حكم ان يجوز ذلك
الحكم لساير الممكنات الا يرى انه يجوز حلول الممكن في الغير دون بعض آخر والصواب في الجواب
ان يقال العروض على نحوين احدهما بحسب نفس الامر والثاني بحسب الاعتبار الذهني [illegible]
وهما متباينان اذ في الاول لا بد ان يكون العارض والمعروض متمايزين ويكون بينهما علاقة العروض

في نفس الامر ويكون المعروض بحيث اذا لاحظه العقل بذاته ولا يوجد معه غيره يجده عاريا عن العارض
في هذه المرتبة ويجده فيما بعد هذه المرتبة متلبسا به كالموجود والممكن للانسان وحاصل الاستدلال
ان الثلثة اعني الواجب والممكن والممتنع اعتبارية اي عارضة في الاعتبار الذهني لانها [illegible] العروض
قطعا فلو لم يكن عارضة في الاعتبار الذهني كانت عارضة في نفس الامر لانحصار العروض في القسمين
ويجب ان يكون بين العارض والمعروض علاقة العروض فيهما ويلزم من ذلك ان لا يعرض المعدوم
ولا يصدق عليه لامتناع ان يكون للمعدوم علاقة العروض مع شيء في نفس الامر وعلى هذا التوجيه
لا يتوجه الاعتراض المذكور كما لا يخفى على بعض الفضلاء فان قلت اذا كانت هذه الامور اعني
الوجوب والامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية التي لا يتصف بها الاشياء الا في الذهن
فهي في الخارج عارية عنها فلا يكون الانفصال بين الثلثة حقيقيا وقد صرحوا بذلك قلنا الانفصال
المعتبر فيها انما هو بحسب الذهن والاقسام منحصر فيها بمعنى ان كل شيء فهو في الذهن اما يتصف بالوجوب
او الامكان او الامتناع وهذا هو المراد بالحصر فان قلت لا شك في صدق قولنا الاشياء اما ممكن
الوجود في الخارج الى آخره فيكون الانفصال بحسب الخارج قلنا مسلم لكن معناه في الخارج ظرف للوجود لا للاتصاف
بالامكان والمعنى والتي يتصف في الذهن بامكان الوجود في الخارج فلا انفصال الا بحسب الذهن
فان قيل نحن نعلم بالضرورة انه لو لم يكن في الوجود عقل عاقل ولا ذهن ذاهن بان المفهومات متصفة
في حد ذواتها بهذه الصفات قلت لان صحح الحق ان هذه الامور عوارض للاشياء في انفسها
بالقياس الى الوجود الخارجي فانها متصفة بها سواء وجدت في الاعيان او في الاذهان فالمتصف
بها الماهية من حيث هي لا الماهية المتصفة باحد الوجودين فالممكن حال عدمه متصف بالامكان
من حيث هو لا بشرط عدمه والامكان متاخر عن الوجود لا عن اتصاف الماهية بالوجود [illegible]
ممتنع ومجال هذا ما ذكره الفاضل الجرجاني في بعض تصانيفه واقول لما ذكره في صورة الجواب [illegible]
السؤال الاخير تسليم في الحقيقة فكانه قال ان اعترض على القول بان هذه الصفات من الامور العقلية
التي لا يعرض للاشياء الا في الذهن فانا نعلم بالضرورة ان المفهومات متصفة في حد ذواتها
بهذه الصفات وان لم يكن وجود الذهني فنسلم ذلك الاعتراض ونقول الآن صحح الحق وان [illegible] كانت
[illegible] والمبحث ممتنع ومجال الايراد [illegible] على نفي كون تلك الصفات من عوارض الماهية منها انها لو
من عوارض الماهية لكانت الاشياء متصفة بها حال كونها غير موجودة في الذهن فيلزم ان يكون
النسبة التي هي معروضها حقيقة اعني نسبة الوجود الى الماهية نسبة خارجية من تلك الحالة

اذ لو كانت خارجية يلزم ان يكون عروض هذه الصفات للماهية في تلك الحال حال وجودها
في الذهن وهو خلاف المفروض واذا كانت النسبة المعروضة لهذه الصفات في تلك الحال خارجية
خارجية يلزم ان يتميز الوجود عن الماهية في الخارج لان النسبة الخارجية لا تتصور الا عند تميز
المنتسبين بحسب الخارج وتميز الوجود عن الماهية في الخارج باطل كما سبق ولا يدفع ما ذكرنا ان
هذه الصفات من عوارض نسبة مفهوم الوجود الى الماهية من عوارض النسبة بمعنى اتصاف الماهية
بالوجود وثبوته لها ثبوتا بالفعل ومنها ان هذه الصفات من المعقولات الثانية لتحقق معروضها وهو الموجودية
في الدرجة الثانية وعدم تحقق محاذيها في الخارج على ما يصدق عليها احد المعقول الثاني وما هو عرض
المعقولات الاولية في الذهن كما سبق وهو يستلزم ان يكون هذه الصفات من عوارض الوجود
الذهني دون الماهية ومنها ان الوجوب من هذه الصفات ونحوه ثبوت معروضه لمعروضه على
وجود معروضه اما في الخارج او في الذهن ولا يكون معروضه الحقيقي الذي هو نسبة
الوجود الى الماهية ليس من الموجودات الخارجية لتوقف العروض على وجود تلك النسبة
في الذهن فيلزم ان يكون الوجوب من عوارض الوجود الذهني ويكون الامكان والامتناع كذلك
اذ لا فرق بينها في ذلك بالبديهة وفيه بحث اما اولا فلانا نختار من السؤال الاخير انه ان اراد بتلك
الصفات الوجوب والامكان والامتناع بالمعنى المصدري فنختار انها امور انتزاعية ولا عروض
لها للاشياء اصلا لا ذهنا ولا خارجا ولا يلزم منه التعدد وصدق المشتق منها على الاشياء
على قياس سائر المحقيقة في الوجود وان اراد بها المشتقات منها فنختار انها عارضة للاشياء
في الاعتبار الذهني ومتحدة معها في الواقع ومناط صدقها على الاشياء على الاتحاد الواقعي لا العروض
الذهني مثلا السواد معروض لمفهوم الممكنة في الاعتبار الذهني ومتحد معه في الواقع وصدق الممكن
عليه بواسطة اتحاده معه في الواقع لا بواسطة العروض والذهني حتى لو لم يكن ذهن ذاهن
لم يصدق عليها واما ثانيا فلانا لا نسلم ان هذه الصفات في الدرجة الثانية من التعقل وقد مر الكلام
عليه   فانا الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان فيه بحث اذ لو صدق في
الانسان على الفرد المعدوم من حيث كونه معدوما واحساسا المتناقضة وانه لا صحة
في ان مفهوم الموجود اعم مطلقا من الانسان الموصوف بالانسان على الفرد المعدوم من حيث صدق
الخاص بدون العام   وفيه نظر لانه انما يلزم الترجيح هذا النظر لو يرد اذا اريد
بالنسبة معانيها المصدرية اما اذا اريد بها المشتقات فلا ورود له مثلا اذا اخذ ان الوجوب

بمعنى الواجب موجود وان كان اتصاف ماهيته حينئذ لوجوده بالامكان كالوجوب المعروض
وجوده ممكنا وح لا يصح قوله لكن الامكان ليس بموجود في الخارج اذ الامكان بمعنى الممكن على هذا التقدير
وهو نفس الوجوب المذكور المعروض انه موجود في الخارج اذ لا يكفي ان يقال لو كان الامتناع موجودا
لكان ممتنعا فيلزم قوله لكن فان الامتناع على تقدير وجوده يتوقف على موصوفه اعني الممتنع والموقوف
على المحال محال فلا وجود للامتناع محالا جاز ان يستلزم ما ينافيه كما شاع تحقق علاقة اللزوم
كاظهر لمانع ان يمنع كونه الموقوف على المحال محالا لجواز ان يكون ما في ... ان يكون محالا بالنظر الى
الموقوف عليه فان انتفاء المعلول لازم ومع انه ممكن بالنظر الى ذاته الواجب وهو ح لا نرد
دعوى امتناع الموصوف بخصوصية فيلزم امتناع الصفة وان لم يلزم امتناع الموصوف
ثم الى ان يتم البرهان وفيه بحث اما اولا فلانه لو صح ما ذكره لم يصدق في الشرطية عن كل ذي
كقولك ان كان الانسان حمارا كان ناهقا فان ذلك فيه بان نفي الحمارية للانسان
محال فجاز ان يستلزم ما ينافيه وهو عدم الناهقية على تقدير تحققه لكن القوم نص عليهم
معترفون بصدقها والتحقيق ان المح قد يستلزم محالا آخر اما بالنظر الى ذاته كحمارية الانسان
حقيقة واما بالنظر كاستلزام الدور والتسلسل وهو لا يستلزم ما ينافيه اما بالنظر الى ذاته
كحمارية الانسان بما هليته واما بالنظر لحمارية مثلا لادراك الكليات فقولهم المح جاز
ان يستلزم المح موجبة مهملة محلا في لم الواقع لا يجوز ان لا يستلزم المح فانه يصدق سالبة
كلية ثم فيما نحن فيه ما مر الامتناع مع الوجود ضروري فكيف يتحقق اللزوم بينهما فاي مر لا ندري للمحال
المذكورة على نحو اللزوم بين المتنافيين واما ثانيا فلان المحال المجوز فيه استلزام المحال آخر
اعم من المحال لذاته ومن المحال لذاته ومن المح بواسطة استحالة ما يتوقف عليه فكما ان المحال
لذاته جاز ان يستلزم محالا آخر كذلك المحال بواسطة استحالة ما يتوقف عليه جاز ان يستلزم
محالا آخر واذا كان كذلك فانع قوله لمانع ان يمنع كون الموقوف على المحال محالا لذاته
حيث يكون المراد المح بواسطة الموقوف عليه شرحا لدخل الحكم المذكور
بل هو علة كونه واجبا لو كان الوجوب عين كونه واجبا لزم من امكانه امكانه بلا ريبة
كما انه لو كان علة له يلزم ذلك فالمعلل ان يقرر الملازمة هكذا لو كان الوجوب ممكنا يلزم
امكان كون الواجب واجبا اعني واجبة الوجوب سواء كان الوجوب علة له او عينه
وسوق الدليل وح يسقط جوابه كما لا يخفى   فانا الصفات قد يكون عدمية

مع اتصافه للموصوف بها في نفس الامر بل في الخارج مثل تحقيق الشأن معنى الاتصاف في
نفس الامر او في الخارج هو ان يكون للموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون
مطابق حمل تلك الصفة عليه ومصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك
الموصوف في الظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود
مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه الخ وفيه بحث لانه قد ادعى اولا ان الاتصاف
نفي صفة يقتضي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ولا يقتضي وجود الصفة
فيه ابتاعا للمذهب اليه الشارح من ان الصفة المعدومة في نفس الامر وكذا
الصفة المعدومة في الخارج يصح الاتصاف بها في الخارج وههنا قد هدم ذلك وصرح
بان تحقق الاتصاف في الخارج يستدعي تحقق الطرفين فيه فيكون الاتصاف مستدعيا
لتحقق الطرفين في ظرف الاتصاف الا انه قال وما ادعى اولا ان الاتصاف في الخارج مثلا يستدعي
وجود الموصوف فيه دون الصفة فلا يحكم ههنا بان تحقق الاتصاف يستدعي وجود الطرفين
وبينهما فرق اذ الظرف في الصورة الاولى ظرف لنفس الاتصاف لا لوجوده وفي الثانية ظرف
لوجوده لا لما ادعى فيهما اذ لا معنى لكون الاتصاف في الخارج الا انه واقع فيه متحقق هناك
وما ذكر من الفرق بينهما كلام خال عن التحصيل نعم لو سلم ان بينهما فرقا لا يندفع السؤال بما ذكره في الجواب
اذ لو كان المدعى ان الاتصاف في الخارج يستدعي وجود الموصوف فيه دون الصفة ولو
القائل بان ذلك الاتصاف فيه يستدعي ما قسم وجود الموصوف لا يقتضي وجود الصفة
لا سيما الجواب بان تحقق الاتصاف في الخارج كما اذ الكلام في الاتصاف في الخارج لا في تحقق الاتصاف
فيه وبينهما فرق على هذا التقدير   ولا شك ان الامور العينية اذا كانت
لا يمكن اتصاف الموجود بها اقول الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف
الموجود ولا المعدوم بها اتصافا يترتب عليه آثارها كما يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض
المعدوم اتصافا يترتب عليه تقدير البصر كذلك لا يمكن اتصاف الجسم المعدوم به
ذلك الاتصاف واما الاتصاف الذهني الفرضي كما في تخيل الجسم الابيض فيجري في الموجود
والمعدوم فانه كما يمكن تخيل الجسم المعدوم ابيض كذلك يمكن تخيل الجسم الموجود ابيض
مع انتفاء البياض في الواقع لم يكن شي اتصاف للمتصف بالبياض في الواقع لا يكفي في الاتصاف
نفي صفة فرض تلك الصفة فيه كيف ولو كفى في ذلك الاتصاف لكان زيد مثلا متصفا

بالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والتجربة والتجريد وغيرها مما يمكن فرض اتصافه وهل هذا الا سفسطة
ظاهرة وليس معنى الاتصاف الذهني ذلك بل معناه ما حققناه عن حضرته على ان الجسم المعدوم ليس
جسما كما ان الانسان المعدوم ليس انسانا على ما عرفت ولا يصح اتصافه بشي من الصفات حيث
هو معدوم والحق كما مر غير مرة ان الاتصاف انما كان يستدعي وجود الطرفين في ظرف
الاتصاف وان الاتصاف بالصفة المعدومة غير معقول سواء كانت الصفة ممكنة الوجود
اولا ولا فرق في ذلك بين ان يكون الصفة ممكنة معدومة او ممتنعة معدومة والشاعر
الذي يعرفون منه في الصفات الممكنة المعدومة ككون الجسم ابيض بالبياض المعدوم قائم
في الممتنعات ايضا اذ لا يحتمل ان يكون زيد في الخارج اعمى بواسطة ثبوت العمى له فيه حتى يكون
العمى الممتنع الوجود ثابتا له فيه ومعنى الاعمى امر واحد معبر عنه بالفارسية بكون
ما لا ثبت له العمى كما تراه من اللغة   فان الواجب كما يقتضي وجود نفسه الخ
فيه بحث اذ قد عرفت ان ذات الواجب لا يجوز ان يقتضي بناء على ان الشي ما لم يكن موجودا
لم يوجد فوجده غير معلل الا ان علة وجوده ذاته ولا يجوز ايضا ان يقتضي وجوده وجوبه
على تقدير ان يكون وجوبه موجودا في الخارج لان الشي ما لم يجب لم يجب كما بينا ولحقه النفي
متقدم على الطاهرة وا   والحق في الجواب ان يقال لا يبعد بعد ما فهم من ان الوجود الواجب
عند علم بمثل هذا الجواب كيف ولو كان الذات علة لوجوبها لكانت متقدمة بالوجود على
وجوبه ضرورة تقدم العلة في الوجوب على وجود المعلول الخ وفيه بحث اذ لا حرج الانفصال
بالصفة عن وجودها ظاهر لتأخر النسبة عن طرفيها ومتقدم عنه لكون وجود
الصفة في نفسه عين اتصاف الموصوف بها غير معقول اذ الاتصاف نسبة بينها
وبين وجود الصفة وقد صرح فيما كتبنا في الحاشية انه هو الحق   فان تقدم المعلول الاول
الاول فيه هنا كم وهي ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم فيلزم امكان وجود
الملزوم بدون اللازم وهو ينافي الملازمة بينهما والحل ان امكان الملزوم انما هو بالقياس
الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه امتنع انفكاك الملزوم لا امكانه بالقياس
الى ذاته ولا يتوهم ان هذا قول بالامكان بالغير لان ذلك ان يحصل الغير بحيث يتوقف
بسببه ذاته الى الطرفين وما نحن فيه امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير
وشاملا بينهما قال بعض الفضلاء الشيخ ذلك ان المعلول الاول اذا اعتبر في حد نفسه لم يكن

ولا يستلزم علم الواجب من هذه الحيثية وان اعترض حيث ان وجوده واجب بالعلم
تقدم ممتنع بها والاستلزام لعدمها لكن عدمه ليس ممكنا الا من هذه الحيثية حتى يلزم
امكان لازمه والجواب ان اتصاف الكاتب بصفة في الخارج او في نفس الامر
فيه مزيد تحقيق كلام ولا باس بان نوردها بيانا فنقول لا يرتاب عاقل في ان الاتصاف
ليس من الامور الموجودة في الخارج فان الموجود في الخارج هو الجسم الابيض مثلا ثم العقل
اذا لاحظ مفهوم المرموجود فيه جوهرا قائما بذاته وبياضا قائما بغيره وحصل منه
النسبة القائمة وليس في الخارج الا الجسم والبياض لكنهما على نحو يصح للعقل الحكاية عن حالهما
هناك بكون الجسم متصفا بالبياض فحاكي الحمل ومصداقه في قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم
والبياض الحال فيه دون البياض القائم بغيره فانه لا مدخل له في مطابقة هذا الحمل وقد يكون
مطابق الحمل ومصداقه خصوصية الموضوع من غير ملاحظة امر آخر موجود معه في الخارج
كقولك زيد انسان فان مطابق الحمل هناك نفس زيد فان العقل ينتزع منه الانسان ويحمله عليه
وهكذا في سائر الذاتيات وقد يكون ذا امر امر مباين له كما في قولك السماء فوق الارض
فان المصداق فيها هو ذاتها فقط بناء على عدم تحقق الفوقية في الخارج وكذا في سائر
الاضافات الاعتبارية واما حمل العدميات كما في زيد عمى فان مطابق هذا الحمل وجود زيد في
الخارج على وجه ليس مصحوبا بالبصر فليس في الخارج هنا زيد اعمى بل الموجود فيه هو زيد فقط
الا ان العقل يحتاج في هذا الحمل الى ملاحظة امر زائد عليه والمنافية بينهما بعد
مصاحبة [illegible] من حيث انه ليس في الخارج الا ذات الموضوع حسنه حمل الذاتيات
ومن حيث انه يشتمل على ملاحظة امر خارج عن الموضوع والمنافية بينهما انه حمل [illegible]
فعلم ان مطابق الحكم الحملي قد يكون ذات الموضوع فقط وقد يكون ذات الموضوع مع هذا
المحمول وقد يكون ذات الموضوع مع امر آخر مباين له ولذلك ترى الشيخ يعد من [illegible]
التصديق بان يحصل في الذهن صورة النسبة الى الاشياء نفسها بانها
مطابقة لما من خارج في تلك الاشياء المنسوبة اليها ومن قال ان النسبة المعينة مطابقة
للنسبة الخارجية فكلامه اول بما ذكرنا امر [illegible] واذا حققنا هذا لم يبق لك
ريبة في ان اتصاف الذات في الخارج مثلا بصفة لا يستلزم وجود تلك الصفة في ظرف
الاتصاف ولا في انه يستلزم وجود الموصوف فيه نعم في تأخره عن وجود الموصوف

نظر وفيه بحث من وجوه منها انا لا نسلم ان النسبة بين الجسم والبياض القائم به يحصل العقل
وتعلم اذ من البين ان البياض والجسم موجودان متغايران اما وجود في الخارج ومنها علاقة
وارتباط منه بعضها تارة بالعباس وتارة بالحلول وتارة بالانضمام وان لم يكن هناك عاقل
ولا ذهن واهن ثم لما اعترف ان العقل يحكي عن حالها في الخارج بكون الجسم متصفا بالبياض هناك
فان كانت تلك الحكاية صادقة كان متصفا في الخارج به ولا يكفي في صدق ذلك وجود الجسم
والبياض في الخارج بلا علاقة بينهما فيه ولما لصدق ان الزنجي متصف بالبياض في الخارج
لوجود الزنجي والبياض كليهما فيه وان لم يكن صادقا كان كذبا في القول لا عبرة به ومنها
انا لا نسلم ان مصداق حمل الانسان على زيد ومناطه ذات خصوصية الموضوع بل
مصداق ذلك ومناطه اتحاد الموضوع مع المحمول ذاتا ووجودا في نفس الامر فان زيدا
لما كان عين الانسان في الخارج ومتحدا معه ذاتا ووجودا صدق حمله عليه ولهذا صح
حمله على كل ما هو كذلك كعمرو وخالد وان لم خصوصية زيد هناك وكذا مصداق
الحمل في مثل السماء فوق الارض هو اتحاد السماء مع مفهوم فوق الارض ذاتا ووجودا في نفس
الامر حتى لو انعدمت الارض بكليتها ما لم يصدق في حق السماء فوق الارض الا السماء فقط كما حسبه
ولما صدق في التقدير المذكور انها فوق الارض ومن البين انه ليس كذلك وكذا
مصداق الحمل ومناطه في زيد اعمى اتحاد زيد مع مفهوم الاعمى ذاتا ووجودا وكذا الحال
في مثل الجسم ابيض وبالجملة مصداق الحمل ومناط اتحاد الموضوع مع المحمول في جميع الصور
ولا يلزم في شيء من صور المذكورة ان يكون الاتصاف بدون الصفة في طرفه
لانه صرح في منع الملازمة فان بعض الفضلاء [illegible] هذا معنى كلام المحشي من نوع هذا
القائل ان بالمقدم اعني عدم الفرق ليس بحق كما زعمه المستدل بل الواقع هو الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي وهذا الفرق لا يستلزم لثبوت الامكان فلا يحصل الخلط وفيه بحث اذ المتبادر
من هذا الكتاب منع الملازمة كما ذكره الشارح وما ذكره لا يدفع ايراد الشرح
انه يعرضان للممكن بالذات لا يكفي ان يقال وجه دلالة قول المصنف ومعروضيها للغير منها [illegible] على الحصر
انه قيد لهما مستعمل في العلم فهي كلية حرف [illegible] تتبعا وثم قبل هذه العلوم كلية
والكلية بدل على الانحصار والايراد العلماني نوارا العلمين غير
مسلم وانما يلزم ذلك لو كان الواجب علة لوجوبه وليس كذلك بل انحصر ان ما ذكره

فی قوة النوارد اذ المحدور الذی یلزم من النوارد هو الاستغناء عن الشیء والاحتیاج
الیه وهو المحذور بعینه لازم ههنا فلا تعد المساهمة مثل ذلک بل نقول هذا اللغ
غیر ضار لانه علی تقدیر کونه عین الذات لزم المحذور والظاهر وفیه بحث اذ لزوم الاستغناء عن
شیء والاحتیاج الیه ممنوع فان معنی الجائز ان یکون الشیء بحیث اذا لحق به انه یجب له
امر ویکون لغیره مدخل فی ثبوت هذا الامر له کالانسان فانه فی حدة انه جسم والحیوان
مدخل فی ثبوت ظلیم له کما حقق فی موضعه نعم لا یجوز ان یکون ما نحن فیه من هذا القبیل
لا بد لنفیه من دلیل علی ان ما ذکروا ان یکون دلیلا آخر وبذلک لا یندفع المنع علی الدلیل
المذکور فی الشرح بعینه ما ذکر فی الواجب بالغیر ههنا کتابه لو عرض المنع للممتنع الوجوب بالغیر
یلزم کونه موجودا او معدوما وما معا ولو عرض له الامتناع بالغیر لزم توارد العلتین
اعنی الذات والغیر علی معلول واحد شخصی هو عدم ذلک الممتنع ولا ذهب علیک ان التوارد
انما یلزم لو کان الممتنع علة الامتناع عدمه وهو مم والمشهور ما ذکرناه فی صدر البحث قیل
قد سبق الجواب عنه ثم الاعتراض الذی اشار الیه بانه ذکر فی صدر البحث هو ان الممتنع
لا ذات له فلیس الامتناع معللا بذاته ونحن بعد الجواب عنه علی ما فی الشرح حاصل
لا شک ان الامتناع وصف الممتنع فاما ان یکون معللا بذاته او بغیر ذاته والاول یوجب
التوارد والثانی یستلزم ان یکون له ذات ولا ذات له وفیه بحث اما اولا فلان الامتناع
اذا کان وصفا للممتنع فلا شک کیف یتصور ان یکون علته واما ثانیا فلعدم الاعتبار
وصف الشیء فی العینین المذکورین وهو ظ واما ثالثا فلان الامتناع اما یحتاج الی علة لو کان
امرا واقعا فی نفس الامر واما اذا کان امرا عقلیا انتزاعیا فلا یحتاج الیه فان هذه
هذه الاشتقاق قد یکون امرا واقعا فی نفس الامر کالسواد للاسود والحرکة للمتحرک
وقد یکون امرا عقلیا انتزاعیا غیر واقع فی نفس الامر کالوجود للموجود والامکان للممکن
والامتناع للممتنع واشار بالذات السابق الی ما نقلنا عنه آنفا من ان ما ذکره فی قوة التوارد
وقد یراد ان ههنا هذا الجواب لا یکون صوابا وفیه بحث لانه لا یلزم من قطع النظر
عن الغیر ارتفاع امکان الممکن عن الغیر فالظاهر ان مراده انه علی تقدیر انتفاء العلة
یرتفع الامکان وقیل هذه المسالة لیس عریة کلام وفیه بحث لا احتمال ان یکون انتفاء
ذلک العلة الاستلزام المحال الآخر وهو ارتفاع الامکان عن الممکن واقول انک لا تقول

کما ان الواجب بالذات ماذا اعتبر بذاته من غیر التفات الی شیء آخر کان نسبة الوجود الیه
بالوجوب والواجب بالغیر ماذا اعتبر منسوبا الی غیره کان کذلک واذا قطع النظر عن
الغیر وقیس الیه وحده ارتفع الوجوب وکان النسبة بالامکان کذلک الممکن بالذات ماذا اعتبر
بذاته من غیر التفات الی شیء آخر کان نسبة الوجود الیه بالامکان والممکن بالغیر ماذا اعتبر منسوبا
الی الغیر کان کذلک واذا قطع النظر عن ذلک الغیر عند نسبة الوجود الیه ای نسبة الوجود
الیه نفسه لا الیه منسوبا الی الغیر ارتفع الامکان اذ الثابت منسوبا الی الغیر لا ینبغی مع ترک
المقایسة لکن الامکان ثابت للممکن اذا اعتبر بذاته ولا یتغیر الا انقلاب وعلی هذا یسقط النظر
کما لا یخفی قیل من البین انه لا یلزم من قطع النظر عن الغیر ارتفاع ما بالقیاس الیه فی
الواقع قوله اذ الثابت بالقیاس الی الغیر فی نفس الامر کائن مع ترک المقایسة قلنا الثابت
بالقیاس الی الغیر فی نفس الامر لا یرتفع بحسب نفس الامر مع ترک المقایسة وهو ظ کما هو
فی المثال نعم انما یلزم ارتفاعه علی فرض انتفاء ذلک الغیر لا بمجرد قطع النظر عنه لا یقال
اذا قطع النظر عن الغیر لا یکون ما بالقیاس الیه بحسب ملاحظة العقل ثابتا فیرتفع الامکان
مع قطع النظر عن الغیر بحسب هذا النظر فیتحقق الوجوب او الامتناع لانا نقول لا اذا
قطع النظر عن الغیر لا یکون واجبا ولا ممکنا ولا ممتنعا بحسب هذا النظر کما ان الماهیة من
حیث هی لا یکون واحدا ولا کثیرا ولا موجودا ولا معدوما ومع ان ما ذکره المحشی انما
یمشی بعینه اذا ارید الامکان بالقیاس الی الغیر اما اذا ارید به انه یصح بالغیر فی الذاتی
نسبة الماهیة الی الوجود والعدم فللحال ما توهم وهو ظ وفیه بحث ایضا اذ ما ذکره
المحشی لا یتوقف علی ارتفاع الامکان فی الواقع حتی یرد علیه انه لا یرتفع فیه بقطع النظر عن
الغیر بل یکفی فیه بقطع النظر عن علیته یکفی فیه انه غیر عارض للمفهوم عند احد بل انما
انتفاء امراهما وذلک لان تقسیم الاقسام بحسب حاله عند نسبة الوجود الیه فی هذا
المرتبة لا عند نسبة الوجود الیه فی نفس الامر اذ نسبة الوجود الیه فی نفس الامر
اما الوجوب او الامتناع لیس الا بناء علی امتناع خلو عن الوجود والعدم فیها فان کان
موجودا کان نسبة الوجود الیه بالوجوب وان کان معدوما کان نسبته الیه
بالامتناع کما حقق فی موضعه لما نسب الوجود الیه فی هذا المرتبة وهو فیها غایة عن
جمیع ما بالغیر بناء علی ما قرره من ان الماهیة من حیث هی لیست الا هی فیکون عاریا عن الامکان

على تقدير ان يكون بالغير كان له عارض او كونه بالغير و الامتناع بالغير فيها فهو اذن عند حيثية الوجود
في هذه المرتبة اما واجب بالذات او ممتنع بالذات ويلزم الانقلاب   والا فوارد عليه ان
على معلول و لهذا يتجه ما قيل انه لا يجوز ان يكون في استقلال الذات في علة الاستواء ليس اصل حيثية شرطا
بانتفاء الغير اكد وفيه بحث اما اولا فلان السؤال ساقط بناء على ان المنقسم الى هذه الاقسام
الثلاثة هو المفهوم الماخوذ بذاته من غير اخذ امر آخر معه فهو في هذه المرتبة ولا حاجة في
الحال التي يكون له في هذه المرتبة لا يكون لغيره مدخل فيه في امكان شيء منها في مرتبة اخرى
فهو في هذه المرتبة ان كان واجبا او ممتنعا يلزم الانقلاب وان كان ممكنا يلزم تحصيل الحاصل
وان يكون له امكانان وهو غير معقول كما قرره الشارح و اما ثانيا فلان ما حسبه المحشي من ان
العلة التامة لعدم المركب هو عدم احد اجزائه باطل قطعا لان عدم احد الاجزاء امر عام
مشترك يتحقق في ضمن كل عدم خاص من افراده ويرتفع بارتفاع كل منها فلو كان علة تامة لعدم المركب لزم
ان يتكرر عدم المركب بتكرره تحققا وارتفاعا اذ يتكرر المعلول عند تكرر علته التامة فاذا
عدم جزء من المركب يتحقق عدم احد الاجزاء ولوجودها يلزم ارتفاع عدم المركب وذلك
بوجود المركب واذا ارتفع عدم احدها بوجود احد الاجزاء مرة اخرى لزم ارتفاع عدم المركب
مرة اخرى وذلك بوجوده في ثاني مذهب واما ثالثا فلان ما يلزمه المحشي عليه بقوله لو كان الممكن
معلولا للغير لكان هو بحسب ذاته اما ان يكون ممكنا او ان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته يجوز
ولم لا يجوز ان يمنع كونه واجبا لذاته او ممتنعا لعدم مع انه ليس كذلك بحسب الذات [illegible]
لا يجوز في الامكان ان يكون بشرط كونه على حال من احوال الممكن و بذاته ممتنعا او واجبا على
كون التي يشترط مقارنته وجود العلة و المعلول او انتفائهما و اما ممتنعا وبه و بينهما يمكن [illegible]
في انتفاء الامكان الغيري على هذا الوجه فانه بها [illegible] كونه [illegible] ممكنا لا بد ان يكون ممكنا في ذاته
اذ لم يكن ممكنا في ذاته لم يكن بحسب حال من احوال ممكنا و الا لزم الانقلاب فان قيل اذا اعتبر الخ
من حيث الاضافة الى حكم كونه مبدا [illegible] كان [illegible] الاعتبار ممكنا مع انه واجب بذاته فقد
تحقق الامكان بالغير في الواجب بالذات على [illegible] الوجوب بالغير و الامتناع بالغير في الممكن الا
قلنا يجب الواجب بالذات هو وجود ذاته ومع هذا الاعتبار وجود ذاته [illegible] على وجوده الذاتي
فان الواجب من هو الحيثية بحسب وجود ذاته [illegible] لا يجب وجود ذاته للتقيد به هو غير
واجب بذاته ما هو [illegible] حيث بذاته [illegible] ممكنا بالغير كما الممكن ذاته [illegible] واجبا وممتنعا بغيره

فان الممكن الماخوذ مع وجود العلة مثلا يجب وجوده اذ مع وجود العلة وهو ممكن بالنظر الى ذاته
فقد صار بنفس ما هو ممكن بذاته واجبا بغيره وفيه بحث لان قول المص و لا ممكن بالغير يدل على اشعار
الممكن بالغير مطلقا وهو حق كما نبه لا على [illegible] فقط وهو ممكن بالغير كونه للممكن بالذات
هذا الغير واجبا او ممتنعا كما حمل هذا القائل الكلام عليه   والحق انه ان اريد بالامكان
بالغير ما علم ان الشارح [illegible] الوجوب بالاقتضاء الذات وجود افراد الوجوب بالغير بالاقتضاء
الوجود وفسر الامكان بالغير قياسا عليه فعدم اقتضاء الغير الوجود ولا العدم ومتى
على هذا يجوز الممكن بالغير [illegible] على قول المص و لا ممكن بالغير والحق [illegible] ان الوجوب
بالذات كون الشيء بحيث اذا اخذ من غير التفات الى غيره يجب له الوجود و الوجوب بالغير كونه
بحيث اذا اخذ مع غيره يجب له ذلك ويشير المص الى هذا المعنى بقوله وعند اعتبارها اي الذات
والعدم بالنظر اليها سمي الماهية وعلى هذا ينبغي ان [illegible] الغير و تفسير الامكان بالغير قياسا عليه هو كون
الشيء بحيث اذا اخذ مع غيره لا يجب له الوجود ولا العدم ولا يخفى انه لا بد ان يكون للغير دخل
في الماخوذ [illegible] الامكان الغير و [illegible] و ذلك [illegible] اخذ الغير او لم يوخذ اذا تمهد
هذا فنقول لا يجوز ان يكون شيء من المفهومات ممكنا بالغير وبالواجب بالذات فلانه اذا اخذ الواجب
بالذات مع غيره يجب له الوجود كان ذلك بالغير [illegible] فيكون [illegible] ارتفاع للازم علة
له في الجملة واذا اخذ مع عدم الغير لم يجب له الوجود كان وجود الغير علة لوجوده بوجه ما حيث
و اما الممتنع بالذات فلمثل ما ذكرنا في الواجب و اما الممكن بالذات فلانه لو كان ممكنا بالغير [illegible] في
امكانه فلا يكون في حد ذاته [illegible] فهو في هذه المرتبة [illegible] الوجود
اليه او واجب بالذات او ممتنع بالذات فلا يصير ممكنا بالغير [illegible] آنفا   وعند
اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليها فيه بحث لانه قد صرح ههنا بان الوجوب
بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد
صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخلو عنه قسمة عقلية معلوم ان يكون الواجب بالذات
واجبا بالغير وهو ينافي قوله [illegible] بالغير [illegible] ممكن [illegible] بالغير [illegible] مطلقا
او حيث [illegible] استلزامه والامكان [illegible] كيف لا و [illegible] لو لم يكن بالغير فلانه ليس بالذات
لانه الواسطة بين الذات والغير وفي [illegible] لا [illegible] هنا ليس اشارة الى الوجود بشرط
المحمول كما حسبه بل اشارة الى [illegible] الوجوب بالغير والى ان [illegible] ما دام [illegible]

ماذ التيبين انهما مختلفان ويكون ذلك بوسطه فتولد ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري
فان الوجوب بالغير عرض عند نسبة الوجود الى المفهوم الماخوذ بشرط شي من غير احد الامرين
معه فيكون عروضه عند عدم احد العلتين مع المفهوم فعروض الامكان هو نفس ذات الشي
من غير احد عليه معه ومعروض الوجوب مع احد العلتين بالغير هو ذات الشي الماخوذ مع علته
نعني ان الامكان انما يعرض لا يخفى على المنصفان هذا التغيير لا يلائم ما ذكره المص
ههنا اذ ليس فيه اشارة الى المعروضية بشرط الحصول او لا الى انقسام الوجوب الى الوجوب السابق
واللاحق ومتبين الحال اليهما هذا ذاك هذا الحالف لما ذكره اقول هذا هو الحق
لا ما نقله عند المتاخرين من ان وجود شي لاخر في الخارج لا يقتضي وجود الثابت فيه لان
وجود شي لاخر نسبة بينهما فكيف يكون في الخارج ولا يكون احد طرفيها فيه وقد نقلنا في حواشي
السابقة مركبا فالتحصيل ان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشي
وقد نص الشيخ في الشفا بذلك وقد بلغ الينا عن العلامة المحقق الشريف قدس
سره ان النسبة في الخارج بدون احد طرفيها فيه وان كانت متصورة غايته لا استبعاد
لكنا نقطع بالضرورة للحسن قطعا ان قولك زيد اعمى في الخارج صادق ومعنى
العمى ما يشمل العدم ولا شك ان العمى معدوم في الخارج ولكن اما حققناه من ان ليس معنى الاعمى
ما ثبت له العمى بل معناه ما ليس فيه هذا التفصيل وعبر عنه بالفارسية
يكون فالحق لعض الفضلاء ولا يقال هذا الخالف لما اشتهر من السيد السند من ان ثبوت شي
لشي في الخارج يقتضي ثبوت المثبت له في الخارج دون ثبوت الثابت بل يجوز ذلك
مع امتناع الثابت اذ لا شك ان ثبوت هو الوجود فاذا لم يلزم وجود الثابت في ثبوته
لغيره بل جاز مع امتناعه لم يلزم من امكان وجود الصفة لغيره امكان وجودها في نفسها
لانا نقول ليس المراد بما ذكر الوجود الحقيقي لجريه الاتصاف وكلا منهما في الموجود الحقيقي
وكل موجود لغيره وجود احقيقيا مختص بالصور والاعراض كما يدل عليه كلامه
وكلاهما موجودان في حد ذاتهما ايضا بلا ارتياب وفيه بحث لانهم قد ادعوا ان العمى الممتنع الوجود
في الخارج مثلا ثابت لزيد فيه كما سلمتكم له في الخارج وهم يريدون بالثبوت الا المعنى الذي
المسمى بالوجود وليس الكلام الا في هذا المعنى ولم يفرقوا في هذا المعنى بين الحقيقي وغير الحقيقي فان
اراد بالوجود الغير الحقيقي الرابطي من الشق هذا المعنى فهو فرع الطرفين كما بيناه وان

راد بالوجود معنى آخر فلا بد من تعيينه ليتبين حاله ما يكون ممكن الوجود لشي آخر
على اي نحو لو كان الحلول على نحوين احدهما حلول شي آخر الاعراض والصور والثاني نحو آخر لا نشتغل
هذا المقام لكن ذلك لا يضر لما هو الظاهر انه لو كان لغير الاعراض والصور حلول لكان حلوله
على نحو حلوليهما فيقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار مع تسليم اذ كان العلم
بامكان الشي مستلزما للعلم بافتقاره الى المؤثر كذلك العلم بافتقاره الى المؤثر يستلزم العلم بامكانه
ضرورة ان المفتقر الى المؤثر لا يكون واجبا ولا ممتنعا فلو اقتضى استلزام العلم المذكور العلية
كما ادعاه يلزم ان يكون الافتقار علة للامكان ايضا فيكون كل منهما علة للاخر فتقرير كلام
الشارح ذلك الى آخره وفيه بحث اذ لا نسلم ان ما ذكره الشارح كذلك ولو كان كذلك يصح ان
يجاب عن ذلك بما اجاب الشارح بعض ما ذكره ولا خفاء في عدم صحته واما ان كان الامكان
معلول الافتقار ظاهر البطلان فلا يقتضي حصر هذا الاشكال الى ان يصح ان يجعل وجها آخر والا
على بطلان الاستدلال المذكور اذ يحصر هذا الاشكال يقتضي ان يكون الافتقار علة للامكان
كما بينه للمانع فلو كانت النتيجة المذكورة ظاهر البطلان كان الاستدلال المذكور باطلا قطعا قال
بعض الفضلاء اعترض على الدليل المذكور ربما يجوز بعدم الكل الذي انعدم بعد الجزئين معا لجهة
الجهة واحدة وعلى مقتضى ما ذكره الدليل يلزم ان يكون بعدم الجزء الواحد في هذه الصورة
علة مستقلة لو لا العدم وليس كذلك فان العلة المستقلة في هذه الصورة انعدام الجزئين معا
واجيب بان العلم بالمعلول المعين قبل ان اراد انه استلزامه للعلم بالعلة المعينة
وفيه بحث اذ لو كان الامكان من هذا القبيل لكان الافتقار علة للامكان وهو ضروري البطلان
كما نص عليه الشارح ولذلك تراها تعرض صوت الحس فيل اريد علي انه
اذ يكرر طبعها ان حدوث الصوت المخصوص لا يكون له دون مرجح يقتضي وجوده
وهو الحس اذ لو جاز عدمها مرجح احد المتساويين بلا مرجح يجوز وجود ذلك الصوت
بدون الحس بل بدون ما يقتضيه مطلقا فلم يستلزم الصوت عندها وجود الحس فلم يتم
وعوض الاهم بالامكان اراد بالمعارضة الاتيان نظيرا الذي بالحكم على الدليل
لا المعارضة بحسب الاصطلاح لانه لا يدل على ما يقتضي دعوى الخصم لكنه لا يجوز
طمانا فانه معتضى ذات الممكن فيلزم هذا ايام اذا كان افتقار الحاجة وكان الطرف الراجح
الى وفيه بحث اذ وقوع احد طرفي الممكن مستلزم لرجحانه على الطرف الاخر فلو كان مقتضي ذاته

رجحان الطرف الاخر لكان وقوع هذا الطرف منافيا لمقتضاه سواء كان اقتضاؤه للرجحان
واجبا او راجحا اذ على كل واحد من التقديرين لو وقع الطرف الاخر لزم تخلف الرجحان الذي
هو مقتضى العلة عنها فيكون وقوعه محالا بالنظر الى العلة المذكورة واذا كان وقوعه
بالنظر اليها ايضا محالا لان امكان المرجوح نعم يرد على الدليل المذكور انه انما يلزم المنافاة
مع مقتضى العلة اذا قيل اولوية احد الطرفين نظرا الى العلة بكون احد الطرفين راجحا على
الاخر رجحانا ناشئا عن العلة اي بكون الذات مقتضيا للرجحان وعامة مستلزمة له
كما فسر الشارح اما اذا فسر بكون احد الطرفين انسب واليق بذات الممكن من غير ان يكون الذات
مقتضية للرجحان احدهما ويمنع من طريان الاخر فلا يلزم المنافاة مع مقتضى العلة كما لا يخفى الظ
مراد القوم في الاولوية بالمعنى الذي ذكرنا اما اولا فلان مقصودهم نفي قسم من الممكن محتاج
الى موجد لا يلزم انسداد باب اثبات الصانع نعم ادلة نفي هذا القسم لم يتم دليل اثباته نعم نفي
الاولى احد طرفيه على تفسير الشارح فقسم الممكن لان العلة المقتضية لرجحان احد الطرفين
مانع من طريان الطرف الاخر لكونه منافيا على تفسير الشارح قسم الممكن لان العلة المقتضية
لرجحان احد الطرفين مانع من طريان الطرف الاخر لكونه منافيا لمقتضاها فلا يكون
ممكنا واما ثانيا فلانه كما ان الواجب والممتنع ما يجب له الوجود والعدم بالقياس اليه نفسه
لا ما يقتضي وجوب احدهما والممكن ما يتساوى الوجود والعدم بالقياس اليه نفسه
لا ما يقتضي وجوب احدهما والممكن ما يتساوى الوجود اليه نفسه لا ما يقتضي تساويهما
بالقياس اليه كما عرفت كذلك الاولى احد طرفيه ما يكون احد الطرفين بمعنى الوجود او العدم
راجحا بالنسبة اليه نفسه لا ما يقتضي رجحانه فقبل حصول ما ذكره ان المفروض كون احد طرفيه
اولى على هذا التفسير واجب وليس كذلك بناء على انتفاء هذا القسم من الممكن ولا شك ان
معنى الغير فسره ايضا بطل الدليل المذكور على ان لا يكون هذا المفروض ممكنا فيلزم ان
لا يكون ممكنا لانه اذا كان احد الطرفين اولى لذاته كان الطرف الاخر مرجوحا بالنظر
الى ذاته وامتناع ترجيح المرجوح فيكون الطرف الاول واجبا بالنظر الى ذاته هف
فالمفروض على تقديره لا يكون ممكنا بحسب الواقع فكما لا قدح في تقديره بذلك لا قدح في تقدير
الشارح ولعله انه لو لوحظ الجواب في تقدير السؤال المذكور يحتمل ان لا سؤال وفيه بحث
اما اولا فلانا لا نسلم انحصار ما ذكره ذلك بل نحصر انه هذا القسم اعني المفروض احد

طرفيه اولى على تفسير الشارح ليس من اقسام الممكن بل هو اما واجب او ممتنع بناء على انتفاع
احد طرفيه في الواقع لا بناء على انتفاء هذا القسم كما حسبه واما ثانيا فلان الاولى احد طرفيه بمعنى الحقيقي
وهو ممكن بكون احد طرفيه انسب والبق به لا يبطل الدليل المذكور اصلا قوله اذا كان احد طرفيه اولى
لذاته كان الطرف الاخر مرجوحا بالنظر الى ذاته مسلم لكن الاولى بهذا التفسير بمعنى الانسب
اللائق والمرجوح المقابل له بمعنى غير اللائق ولا يترتب عليه فيكون ممتنعا اذ الامر
اللائق ربما لا يجب ان يكون ممتنع الحصول له اذ كثيرا ما يتصف الاشياء بمقابله لا يليق بها ولم يتم
دليل اخر على استحالته فالمفروض اولى احد طرفيه بهذا التفسير لا يلزم ان يكون واجبا او ممتنعا
بخلافه تفسير الشارح ليس قسما من الممكن ولم يحكم انه بتفسيره ليس قسما منه بل نص على ان يكون قسما منه
ثم قيل قوله كما ان الواجب والممتنع ما يجب له الوجود والعدم بالقياس اليه نفسه منقول
فانا نقول نعم ان الواجب والممتنع لا يقتضيان الوجوب والامتناع ولكن لا نم ان الممكن ليس مقتضيا
للتساوي بالقياس اليه كيف لا ان الامكان لو لم يكن معلولا لذات الممكن لكان معلولا لغيره فيلزم
الامكان الغيري وفيه بحث اما اولا فلان الممكن لو كان مقتضيا للتساوي طرفيه بالقياس اليه لذاته
لم يعد رجحان احدهما بالغير اذ ح يلزم تخلف مقتضى العلة وهو تساوي احد الطرفين عنها فمعنى تساوي
الطرفين بالقياس اليه الممكن انه لا يقتضي شيئا منهما لا يقتضي تساوي الطرفين بالقياس اليه كما حسبه
واما ثانيا فلان ما ذكره في بيان علية الممكن يجري في الواجب ايضا بان يقال لو لم يكن الوجوب معلولا للذات
الواجب لكان معلولا للغير فيلزم الوجوب الغيري وفي الممتنع ايضا بان يقال لو لم يكن الامتناع معلولا
لذات الممتنع لكان معلولا للغير فيلزم الامتناع الغيري فلو صح ما ذكره لكان الواجب علة له للوجوب
والممتنع علة للامتناع وقد تبين بطلان ذلك وقد سلم انهما ليس علة للوجود والامتناع
وما قيل ان الواجب فضل لا حاجة الى هذا التكلف الخ وفيه بحث اذ لو كان معناه ذلك لكان ما حسبه
لزم ان يكون كل شيء واجبا بهذا المعنى بناء على انه مستلزم للوجود وحله لما وقد الشيء مع الوجود
والاولى ان يجاب فقيل يرد عليه شيئا ادرد على الوجه الذي اختاره لان اقتضاء
عدم الطرف المرجوح الخ وفيه بحث اذ قوله لاستحالة في جواز زوال مقتضى العلة اذا كان الاقتضاء
على سبيل الاولوية في غير الممتنع لان تخلف المعلول عن العلة على هذا التقدير ايضا لازم بل
ذلك لان العلة اذا اقتضى وجوبا او لوية احد الطرفين كان وجوبا او لوية احدهما معلولا لها وان
اقتضى اولوية او لوية احد الطرفين كانا اولوية او لوية احدهما معلولا لها ووقوع الطرف الاخر

فيلزم ترجح اولويته فلم يتق اولوية الطرف الاول واجبا ولا راجحا اولى فلزم تخلف معلول العلة وهو اولوية المذكورة عنها لكن المعلول لازم للعلة المقتضية له الكافية فيه التي نفسها الكلام هذا المقام سواء كان المعلول وجوبا او اولوية او غيرهما فاذ انحلف عنها لزم وجود الملزوم بدون اللازم هذا فيكون وقوع الطرف الاخر محالا بكون امكان وقوعه ايضا محالا لان امكان المحال ح اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لا يلزم من عدم جواز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن ان يكون ذات الممكن مقتضيا لعدم السبب المذكور لجواز ان يكون السبب المذكور ربانى عن اجتماعه مع ذات الممكن وذات الممكن لا يابى عن اجتماعه معه ولا يلزم عدم امكان ما فرضنا ممكنا فيجوز ان يزول الح انما يلزم زوال مقتضى الذات اذ لو كان ذات مقتضيا لرجحان احد الطرفين اما اذا كان احد الطرفين انسب والتى به من غيران يكون له اقتضاء الرجحان كما مر فلا اشارة اليه انفا فلا ومنهم يلزم ترجح احد المتساويين اراد وقوع الطرف الراجح ولا وقوعه ولا يعنى ان امكان وقوعه وعدم وقوعه مع الرجحان وكذا فرض وقوعه معه ان وعدم وقوعه معه احرى لا يوجب تساويهما على تقدير وقوع الطرف الراجح بمجرد رجحان ثم لو كان وقوعه بمجرد الرجحان ايضا تساويهما وهو غير كاف لجواز ان يكون عدم وقوعه لا لعلة الراجح بكون لعدم ذلك السبب المستقل المادى في وقوع الطرف الراجح الذى فرض وقوعه بمجرد الرجحان فلا يرجع هذا الدليل الى الدليل الاول فتبيّن لا يخفى ان كلام الشارح تبادر على ان مراده بالمتساويين بيانه فيه بحث اذ لا نع انه لو كان وقوع الطرف المرجوح بسبب لا يكون الطرف الراجح بمجرد الرجحان ولم لا يجوز ان يكون وقوع الطرف الراجح بمجرد الرجحان ووقوع الطرف المرجوح بسبب فان سبب يار هكذا هذا السبب دخل في وقوع الطرف الراجح فلم يكن وقوعه بمجرد الرجحان يرجع الى الدليل الاول فان لم يثبت بذلك لم يتم الملازمة وليت شعرى ان اى منافاة بين ما ذكره المحشى وما ذكره هنا لانه لو كان الشارح اراد بالمتساويين وقوع الطرف الراجح ولا وقوعه بينهما اشتراك عليه بان ان المتساويين هو وقوعه في وقت وعدم وقوعه في الوقت الاخر ليس اذا كان كذلك المتساويان هما وقوع الطرف الراجح ولا وقوعه هما وهو هذا لا شك ان الناظر ان يقول لما جوز ثم هذا الكلام ضعيف جدا اذ لا يلزم من تجويز وقوع احد طرفيه الممكن لمعنى تجويز وقوع كل واحد منهما بكيف ولكل طرف سبب مناسب له لا يجوز وقوعه لغيره ثم انه

وقوع

العدم

الموثر لم يكتفوا في اثبات الصانع ثم بان وجود الممكن يحتاج الى مرجح لبرد الاعتراض بان ذلك المرجح لم لا يجوز ان يكون عدميا بل ضم اليه ان ذلك المرجح الوجود يجب ان يكون موجودا فان الشيخ في الهيات الشفاء وبالجملة فانما يصير احد الامرين الى الوجود العدم واجبا له اى الممكن لا لذاته بل لعلة اما المعنى الوجودى فعلة هي علة وجودية واما المعنى العدمي فعلة هي عدم العلة للمعنى الوجودى قيل هذا لا ينفع له في المقام اذ المفروض ان الوجود راجح بالنظر الى ذات الممكن فلا حاجة الى الموثر وما ذكره ان مرجح الوجود يجب ان يكون موجودا وفيه بحث والتباس لما لا التباس فلان المفروض ان يكون للامر الخارج عن ذات الممكن الذى يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح وهى الشارح على جوازه للجواز كون الطرف الراجح هو الوجود وينضم اليه عدم سبب العدم ويوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر كما ذكره واما البحث فلان المحشى منع استلزام الحاجة لهذا الجواز واستدل بان قول الشيخ من ان مرجح الوجود يجب ان يكون موجودا فلا يجوز ان يكون عدم سبب العدم منع الاولوية على لم فالاولى ان يجاب قال بعض الفضلاء على سمعنا ملا شك ان الممتنع لذاته يجوز ان يمتنع بالنظر الى الغير وكان هذا القائل لم يسمع ان الامكان بالغير ممتنع وان اراد يجوز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن عدم الامتناع بالنظر اليه على معنى ان لا يكون ذلك الامتناع مستندا اليه فلا يلزم من جواز وقوع السبب بالنظر الى ذات الممكن امكان تلك الاولوية اصلا حتى يلزم امكان زوال الاولوية الناشئة من الذات اذ زوال تلك الاولوية موقوف على وقوع اولوية الطرف الاخر الحاصل من النظر فاذا لم يكن اولوية الطرف الاخر لم يلزم امكان زوال تلك الاولوية الموقوف على وقوع هذه الاولوية الحاصلة من العلة لئلا يلزم التسلسل اللازم من عدم الانتهاء الى الوجوب ان يحتاج الطرف الراجح على فرض وقوعه في بعض اوقات الى وقته تحقيق وجوه منها ان المحوج الى المرجح الثانى ليس فرض وقوعه في بعض اوقات وجود المرجح الاول دون بعض حتى لم يعتبر في الاسلم يكن يحتاج اليه ولا وقوعه بالفعل في بعض اوقاته دون البعض حتى لو وقع في جميع اوقاته لم يحتج اليه بل المحوج الى المرجح الثانى هو فرض عدم المرجح الاول مع امكان عدم وقوعه معه وهكذا الحكم سائر المرجحات وان فرض وقوع جميع هذه المرجحات الغير المتناهية فرضا ومنها انه لا يلزم من عدم توقف بعض هذه المرجحات عن بعض اخر عدم ترتبها اذ الترتيب ليس منحصرا في التوقف وجه الترتيب هنا هو ان المرجح الثانى مرجح لوقوع الطرف الاولى مع المرجح الاول والثالث مرجح لوقوعه مع المرجح الثانى وهكذا لا لاعلا الى المعلول لا يلزم من لزومها العلية المعلول الى اعلاء عليها ان يكون سبب العلة عدمها لا ان رفع المانع فهو من اسباب الوجود فان حرص

على علة الوجود لوجود المانع كما يسلب العدم وجوديا   والحق وجوب آخر فان قلت قد سبق
انه لا يتصور تعدد امكان الوجود بالقياس الى ذات واحدة وههنا جوز تعدد الوجوب بالقياس
الى الممكن حيث قسم الوجوب الى الوجوب السابق والوجوب اللاحق وما الفرق بينهما قلت كما انه لا يجوز تعدد
امكان الوجود بالقياس الى شيء واحد لا يجوز تعدد وجوب الوجود بالقياس اليه وتجويز الوجوبين
للممكن بناء على انه ليس بالقياس الى شيء واحد لحيثية اذ الوجوب السابق هو الممكن لا بشرط
اتصافه بالمحمول اي بالوجود والوجوب اللاحق بشرط اتصافه على قياس ما ذكر في المشروطة بشرط الوصف ولهذا
اذا اخذ موضوع الفعلية مطلقا من غير قيد بالشرط المذكور ارتفع الوجوب اللاحق وكان قوله
قول المص وجوب الفعليات ينافيه جواز العدم اشارة الى هذا المعنى قيل قوله وتجويز الوجوبين
للممكن بناء على انه ليس بالقياس الى شيء واحد فيه نظر لجواز ان يكون الموضوع في الوجوب بشرط
المحمول هو الممكن ويكون القيد شرطا للوجوب كيف ولو كان الامر على ما ذكره لم يكن معروض الوجوب
والامكان واحدا وهو خلاف ما صرح به المص من قوله والحق وجوب آخر وفيه بحث لانه ان اراد
بكون القيد شرطا للوجوب للممكن ان الوجوب عرض للممكن المقيد فرجع ذلك الى ما ذكره المحشي ان المراد
بالوجوب اللاحق هو للممكن بشرط اتصافه بالمحمول وان اراد به انه عرض لذات الممكن حال في زمان
القيد فيرد عليه ان المحمول لا يلزم ان يكون ضروريا لذات الموضوع وقت في زمان ليس لازما منه
مثلا ذات الانسان وقت لا يجب له الكتابة اصلا لا في زمان الكتابة ولا في زمان بعدها ولو لم تقيد
ذات الانسان بقيد لا يجب له الكتابة فلو كان معنى الوجوب اللاحق هذا لم يكن لازما للفعلية
وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه ليستحسن حاله ثم معروض الامكان والوجوب بشرط المحمول واحد بالذات
لا بحسب القيود والحيثيات وهذا القدر يكفي في الحكم بان الممكن يحتمل وجوبا كما ان وحدة ذات الاب والابن
يكفي في الحكم بان للابن جهة ابوة ولا ينافي ذلك كون معروض الابوة لها من حيثية اخرى   يكون قوله
قوله وليس وجود الفعليات بلازم للماهية الممكنة تكرار عن سلم ولا يلزم التكرار اذ فهم للمص
وجوب الفعليات ينافيه جواز العدم قوله وليس بلازم باقسامها السابقة اما اذا فسر الاول والثاني بما اشار اليه
في الحاشية السابقة والثاني بجواز العدم ليس لازما لكل فعلية فلا تكرار اصلا وتفصيل
ذلك ان وجوب الفعليات يكون بشرط اتصاف المحمول للموضوع مجردا عن الشرط المذكور
نعم الا اذا كانت الفعلية في مادة الصورة الدائمة فانه لا يرتفع الوجوب لان الفعلية
ذلك بل لخصوصية المادة فتقارن وجوب الفعليات جواز عدم الوجوب القياسي الى الذات

المذكور وفيه لا اشعار بالكلام فان المراد بالوجوب وجوب الوجود لا ما هو اعم ولا الحصر الى محض البحث
بالممكنات لتندفع النقوض بقولنا الوجوب لانه موجود فانه بغاية جواز عدم الوجوب الوجوب
الفعليات لا يسلم عدم الوجوب في كل مادة فان قلت معنى قوله وجوب الفعليات ينافيه جواز العدم هو
ان وجوب كل فعلية ينافيه ذلك لان الجمع المعرف باللام لكل فرد قلت لا دلالة في ان الجمع المعرف باللام
لا يحمل على الاستغراق انما اصطلاحه انه اذا حمل عليه هل المراد كل فرد او كل جمع من الافراد
قال صاحب الطوالع فرق بين المفرد والجمع في المعرف بلام الجنس من وجه آخر وهو ان المفرد
صالح لان يراد جميع الجنس وان يراد حصة الى الواحد منه كما في قوله ثم فكلا الاب والجمع صالح
لان يراد به جميع جنس فان يراد به حصة لا الى الواحد منه ثم ذكر الجواز مشعر بان منافاته
وعدم الوجوب لا يعم وجوب كل فعلية والاولى ترك لفظ الجواز وقيل منافاة العدم لا الحصر وقد
وقوله ليس بالجواز اي جواز العدم ليس لازما للفعليات في عدم عمومه قيل قوله واذا اخذ
موضوع الفعلية مطلقا ارتفع الوجوب به والعبد ما مر وما توهمه من ان قول المص ووجوب
الفعليات ينافيه جواز العدم اشارة الى ذلك المعنى ابعد اذ جواز منافاته العدم لا يدل على ان موضوع
الوجوب اللاحق هو المقيد بل موضوعه كما هو ذات الممكن والشرط والوجوب ولما كان وجوبا
بالشرط نافى جواز العدم حال انتفاء الشرط وفيه بحث لانا نقول ان النسبة الكتابية
الى الانسان بشرط الكتابة هي الضرورة والى الانسان المطلق وان كانت وقت الكتابة هي الامكان
كما ان نسبة تحركات الاصابع الى الكاتب بشرط الكتابة ضرورية وفي وقت الكتابة ممكنة الى البدن
في وقت الكتابة امكان ولذلك تصدق قولنا بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا
بشرط الوصف ولا تصدق ما دام الوصف كما حقق في موضعه فلو اخذ موضوع القضية مطلقا
وهو تقييد المحمول في كثير من الفعليات لارتفع الوجوب واما ذكر من ان الموضوع ههنا هو ذات الممكن
والشرط هو قيد الوجوب فقد عرفت ما فيه انها فلا تقيد ثم قيل كيف يترك الجواز والتوقيل
وجوب الفعليات ينافيه العدم اي عدم الوجوب كما فسره المحشي وليس البيان ان الوجود لا ينافيه
عدم الوجوب ضرورة ان الشيء لا ينافي عدم نفسه وفيه بحث اذ الوجوب المذكور بالقياس الى الذات
بشرط التقيد بالمحمول وعدم الوجوب بالقياس الى الذات لا بشرط ولا منافاة بينهما اذ المنسوب اليه مختلف
كما لا يخفى فلا تم امتناع اقترانهما وانما يكون ذلك لو امتنع الاقتران ان لو كانا بالقياس الى شيء واحد
والامكان صفة وفيه تسامح فلا تغفل   وكلا ذي تركيب عن سلم ان الحاشية السابقة

البسيط كرهما وصورته لا مادة قطعا فيكون مادة ما وليس مركبا وقد يخصص
الغير بالعدم ويسمى زمانيا مشعر بان الفرق بين تعريفيا الذاتي وتعريفه زمانيا انما يكون بتخصيص
الغير وتعميمه وليس منحصرا فيه بل ينبغي ان يحمل السبق في الصورة الاولى على السبق بالذات وفي الثانية
على السبق بالزمان كما يظهر بادنى تامل وح لا نسلم قوله فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا
بالعدم فان ثبوت الذاتي للاشياء لكونه غير معلل بعلة كما بين في موضعه لا يكون مسبوقا بالغير
ذاتيا وقد يكون مسبوقا بالعدم لا يقال وجود الشيء في نفسه نقيض الحدوث والعدم الذاتيين
لا وجود الشيء في غيره وما ذكرتم في معرض النقض من قبيل الثاني لانا نقول وجود الشيء في غيره كوجود
السواد في الجسم وقد يوصف بالحدوث والزمانية قطعا لو لم يوصف بالحدوث والدائم يصح قوله والحدوث
الزماني احص من الذاتي قيل ما ذكره في معرض السند مناف لما قرره من ان الوجود متفرع على فعلية
الاشياء فانه يكون مسبوقا بالوجود المتاخر عن الفاعل فيكون مسبوقا بالغير ايضا يرد عليه الاشكال
الذي اورده على بعض كلامه في الحواشي وهو ان ثبوت بعض الذاتيات كالعالي للسافل مثل المتوسط كثبوت
الجسم للانسان بتوسط الحيوان فيكون مسبوقا بالغير ايضا وفيه بحث كان المنافاة بينهما فيهم الا انه
ما الزم من تقدم الوجود على فعلية الذاتيات ان يكون علة لفعليتها ولا يلزم من ذلك ان يكون علة
لثبوتها له الذاتي فان الانسان مثلا في حد ذاته انسان لا بواسطة امر من الامور حتى لو اتى هذا الامر
لم يكن الانسان انسانا او لا يكفي في سند كون بعض الذاتيات غير معلل بعلة لا نفع فيه كون بعض اخر منها
معللا بكون ثبوت العالي للسافل بواسطة المتوسط ثم قيل حاصل السؤال تخصيص المدعى والحدوث
في الاصطلاح بوجود الشيء في نفسه وح لا يكون وجود السواد في الجسم متصفا بالحدوث فلا يلزم اختلال
قوله والحدوث الزماني احص من الذاتي لان الحد وخصيص هذا الاصطلاح لا يشمل وجود السواد
في الجسم قوله وجود الشيء في غيره فلا يتصف بالحدوث الزماني قطعا ان اراد انه لا يوصف به بحسب المعنى اللغوي
فلا يتعقد وان اراد انه بحسب المعنى الاصطلاحي فهو مصادرة على المطلوب اذ ليس حاصل السؤال الا غير
ذلك وفيه بحث اذ لا نم ان حاصل السؤال ذلك كيف ولم يثبت اصطلاح فيه اصلا بل حاصله
دعوى اختصاصه وتعارف الناس بذلك في الحواشي بهذا الاختصاص ولا عكس
فان الاب يعني الى ابنه قبل اذ الحد الاب من حيث الاضافة الى ابنه مادة افتراق الحادث
الزماني عن الحادث الاضافي فلا يكون القديم الزماني من حيث عدم تقدمه الى الحادث مادة
افتراق القديم الزماني من القديم الاضافي بحمل النسبة المذكورة بين المتقدمين اتقادما لمادته النسبة

بالعموم من وجه والاولى ترك هذا التكلف وجعل النسبة بين الحادثين المساواة في الصدق فان كل حادث
اضافي حادث زماني وكل حادث زماني فهو حادث اضافي بالنسبة الى القديم الزماني
فلا ينقض بحيث انه اب لا يسبقه عدم اضافي وليس حادثا اضافيا ان اراد انه من هذه الحيثية
ليس حادثا بالاضافة الى ابنه فمسلم لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون من افراد الحادث الاضافي لاحتمال
ان يكون حادثا اضافيا بالقياس الى شيء آخر كابيه وهذا يكفي في كونه حادثا اضافيا فهو نحو الحادث
الزماني بدون الحادث الاضافي وان اراد انه ماخوذ مع هذه الحيثية ليس حادثا اضافيا اصلا
فم ع ولا يستلزم … هي العلة الفاعلية وحدها فان بعض الفضلاء لما بحث وهم انهم
صرحوا بان كل ممكن محفوف بوجودين سابق ولاحق واراد بالسبق الوجوب السبق الذاتي الذي
يثبت للمحتاج اليه على المحتاج فهذا تصريح منهم بان الوجوب يتوقف على اجزاء العلة التامة وهو اعتراف
بان كل علة يكون مركبة من الفاعل والوجوب فالحكم منهم بان علة التامة يجوز ان يكون هي الفاعلية
وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط شيء في تاثيره ولا تصور مانع منه مناقض كلام
البعض والاعتراف ولم يتنبه بحقيقة مهيد مقدمة هي ان الممكن قبل تاثير العلة فيه لا يتخصص
لا يصير له اصلا فلا يكون واجبا ولا موجودا اولا الفاعل مثلا واذا اثر العلة فيه صار بحيث
فالموجود والاتصاف لا بان يحصل فيها امور ثلثة بل بان يحصل عنها امر واحد يحصل العقل
الى هذه الثلثة وغيرها ويحكم بتقدم بعضها على بعض فيقول ما لم يجب الشيء لم يوجد …
موجود اسم يكن الفاعل الى غير ذلك فهذه الامر المنفصل للاحد الامور وانه علة الممكن …
تفاصيلها علة له وان جاز ان يكون بعض تلك التفاصيل علة لبعض اخر بوجه ما اذا مهد
هذا فاعلم ان الوجوب بمعنى الواجب متقدم على وجود الممكن لكونه … علة الممكن بل هو مرتبة من مراتب
المعلول لما عرفت في المقدمة وان الوجوب بالمعنى المتبادر منه امر اعتباري كالوجود والامكان
لا يعرض الممكن وان صار واجبا بالغير الا بعد الوجود ولا بعده فاذن لا يكون الوجوب علة للممكن ويجوز
ان يكون علته في بعض الصور هي الفاعل وحده ثم ما مر جوابه هو ان الوجود للممكن نحو
بين فان الممكن يجب فيصير موجودا واذا انعدم يرتفع الموجود به يصير واجب الوجود …
ما الزم من ذلك ان يكون واجبية سابقة على وجوده وعلة له وهما نحوان من مراتب
المعلول لا انه سابق على الممكن الذي هو المعلول وعلة له فانه معلول بل العلة الممكن ومرتبته من مراتب
متقدما على مرتبة اخرى منها كما عرفت فلا يتصور تقدمها على معلولها غير مسلم قوله

لا لمجموع الاجزاء المادة والصورة بعينه الماهية اقول ان اراد ان مجموعهما ماخوذا معا عين الماهية
فمسلم لكن مجموعهما ماخوذا بهذا الوجه ليس من اجزاء العلة التامة فلا باس حينئذ وان اراد
مجموعهما ماخوذا افرادى فرادى عين الماهية فممنوع الا انه لما انهما ماخوذا بهذا الوجه فيما
عين الماهية بل من اجزاء العلة التامة ومتقدمان على الماهية والفرق بين الاعتبارين ظاهر في
مثل قولك كل القوم لا يسعه هذا الدار معا ويسعهم لا معا بل فرادى فرادى فان السعة
وان كانت متعلقة بكل القوم في الصورتين لا بعد فاذا اخذ القوم معا وبعد واذا اخذ
لا معا فاذن فرق بين المجموع الماخوذ معا والمجموع الماخوذ لا معا ولما كان مجموع المادة والصورة
علة للماهية لا معا كان مجموعهما متقدما عليها كذلك فالعلة التامة مطلقا متقدمة على المعلول بالوجه
الذي هو علة له بذلك الوجه قال بعض الفضلاء لا ريب ان كل جزء من اجزاء العلة التامة ناقصة
اذا اخذوا العلة الناقصة بعض ما يتوقف عليه الشيء ولا شك ان كل جزء من اجزاء العلة
التامة بعض من مجموع ما يتوقف عليه الشيء اذا اثبت ان كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة
يلزم ان يتقدم مجموع المادة والصورة الذي هو المعلول على نفسه لان مجموع المادة والصورة
جزء من العلة التامة وكل جزء من العلة التامة علة ناقصة وكل علة ناقصة متقدمة بالطبع على
المعلول كما ذكره العلامة الخفري لانا نقول لا نم ان مجموع المادة والصورة جزء بعينه من
العلة لان العلة التامة مجموع ما يتوقف عليه الشيء وكل اجزاء اشياء يتوقف عليها الشيء و
لا شك ان المادة والصورة ليس من تلك الاشياء اذ لا بعد وعليه مفهوم ما يتوقف
عليه الشيء وفيها بحث اما في السؤال فلانا لا نم انه اذا كان كل جزء من العلة التامة ناقصة
يلزم تقدم المعلول على نفسه قوله لان مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة قلنا
ان اراد ان مجموعهما ماخوذا معا جزء منه فمم لا يستوي ان مجموعهما ماخوذا بهذا الوجه
ليس من اجزاء العلة التامة وان اراد ان مجموعهما ماخوذا على الافراد من اجزاء العلة التامة
فمسلم لكن لا نسلم ان مجموعهما ماخوذا بهذا الوجه هو المعلول لانه بهذا الوجه جزء العلة
التامة وعلة ناقصة للمعلول واما في الجواب فلانه اذا كان الكل اربعة اجزاء مثلا كان كل واحد
اثنين منها جزء من العلة فيكونان جزئيتها لا ان اجزائهم من ان يكون احدا او كثيرا لا يمنع
جزئيته للمادة والصورة بوجه من الوجوه ولو سلم انهما جزء واحد بوجه اذا كان الدعوى
ذلك فيتم فال ولو سلم ان مجموع المادة والصورة جزء حقيقة من العلة التامة فلا يلزم ان

ان كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة بل العلة الناقصة هو البعض الذي يغاير الشيء
ولا يلزم ان يكون كل جزء من اجزاء العلة التامة بعضا كذلك فان المجموع المادة والصورة
جزء من العلة التامة لكنه ليس جزء من العلة التامة مغايرا للمعلول بل هو نفس المعلول الجزء
المغاير له كل واحد من المادة والصورة وفيه بحث لان مجموع المادة والصورة لو كان
جزءا من العلة التامة كان المجموع موقوفا عليه العلة التامة من حيث توقف الكل على اجزائه
والمعلول موقوف على العلة التامة فيكون موقوفا على مجموع المادة والصورة لان الموقوف
على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيكون مجموع المادة والصورة موقوفا عليه للمعلول
ولا يكون علة تامة له فيكون علة ناقصة له اذ لا معنى للعلة الناقصة الا هذا فلا يصح
منع كونه علة ناقصة على هذا التقدير واعلم ان هذين الوجهين لا مجرى لهما الكلام
لان التقديرين المذكورين اذا كانا مشتركين في التقدم بالذات لكان في تعيين مستقبح ينبغي ان
يعد التقدم بالذات احد معاني التقدم لان فيه معنيين منه كما يعلم بالرتبة من معانيه
لا اقسامه بل يشبه ان يقدم المحتاج اليه من حيث هو محتاج اليه هو التقدم بالطبع و
تقدم الفاعل المستجمع لجميع شرائط التاثير من حيث انه يفيد وجود الشيء ويوجبه هو المتقدم
بالذات والعلية حتى يكون الفاعل المستجمع للشرائط بالقياس الى المعلول متقدم بالطبع من حيث
انه محتاج اليه ومتقدم بالذات والعلية من حيث انه مفيد للوجود والناس جعلوا [illegible] الى
تقدم المحتاج اليه قولهم ما لم يوجد المحتاج اليه لم يوجد المحتاج والى تقدم الموجب
قولهم ما لم يوجب لم يوجد ومعنى التقدمين حسبما ذكرناه موافق لما اشار اليه الشيخ في
في الفلسفة الاولى حيث قال اخر معنى التقدم في فالمعقول ما بين الشيئين [illegible] في
المقالة الرابعة منها ان السابق في باب ما له ليس [illegible] واما الثاني فمنه فهو السابق و
زيادة ومن هذا القبيل ما جعل الحدوث والرئيس فيل فان الاختيار وقع للرئيس ليس للمرؤوس
وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس محركات بالاختيار للرئيس ثم قالوا اذ للاشياء ما يكون للاختيار
له بالقياس الى الوجود وهو الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن الثاني والثاني لا يكون
له وجود الا وقد كان للاول وجود متقدم على الاخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود
للواحد ان يكون الكثير موجودا ومن شرط الوجود الكثير ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا
ان الواحد يفيد الوجود للكثير ولا [illegible] بل انه محتاج اليه حتى يفيد ولكن في وجود التركيب.

منه ثم نقل بعد ذلك الا لحصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما
من الآخر بل وجوده اما من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول
وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من ذاته الامكان على تجويز ان يكون ذلك الاول مما
وحدانه وجوده ان يكون علة لوجوب وجود الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود على الثاني
والذي لا يشكل العقل اليه ان نقول لما تحرك زيد تحرك المفتاح تحرك زيد وان كان
نقول لما تحرك المفتاح علمنا ان زيدا تحرك بعد فالعقل مع وجود الحركتين معا في الزمان يعرض
لاحديهما تقدما وللآخر تأخرا اذ الحركة الاولى سبب وجودها الحركة الثانية والحركة
الثانية سبب وجودها الحركة الاولى هذا كلامه ووجه دلالته على ما ذكرناه ظاهر فقيل لا نم
الاشتراك في التقدم بالذات الا بالتشكيك ولو كان كذلك لزم ان لا ينقسم التقدم الى جميع
اقسام مشترك في مطلق التقدم وفيه بحث لان التقدم مشترك لفظي بين معان كل معنى من معانيه
احد هذه الاقسام على ما صرح به الشيخ في الشفاء فلو كان التقدم بالذات احد معانيه لينبغي
ان يعد من هذه الاقسام ولا يعد اقسام من معانيه كما لا يعد اقسام سائر معانيه فهنا نم اشتراك
التقدم بالذات التقدم المذكورين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع اشتراك معنوي
واشتراك التقدم بين الاقسام المذكورة اشتراك لفظي والاشتراك المعنوي على ما بيناه
مانع من عدا اقسام من معاني التقدم لا الاشتراك اللفظي فلا يستقيم قياس احدهما على الآخر ثم
قيل انما يتعدد اذا اريد معنيان الحقيقيين كما ان معنيين متقابلين فيصح جعلهما قسمين للتقدم
وفيه نظر لان التقدم مشترك ان في تقدم المحتاج اليه مطلقا بل نقول تقدم المحتاج اليه
من حيث انه محتاج اليه اعم من تقدم الفاعل المستتبع من حيث انه يفيد وجود الشيء ووجوبه فالذي
ايضا تقدم المحتاج اليه المخصوص من حيث انه محتاج اليه بخصوصه وكيف يصح جعل احدهما
قسيما للآخر ولو صح ما ذكره في التقدم بالرتبة لزمه ان يقال التقدم من حيث ان الشيء واقع في المرتبة
السابقة قسم من التقدم والتقدم من حيث انه واقع في خصوص المرتبة السابقة الطبيعية
او الوضعية قسم آخر فكيف اقسام التقدم الذي هي معان آخر وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم
ان تعيد المعنيين الحقيقيين حينئذ يقابلهما المستعمل لتقابلهما هو انهما معنيان يحتملان نقل
لفظ التقدم الى احدهما ثم منه الى آخر هو شأن غيرهما من معانيه فان لفظ التقدم نقل من
بالرتبة الى التقدم بالطبع ومن التقدم بالطبع الى التقدم بالذات كما يفهم من الشفاء وحينئذ الاعتماد

المذكور الى المحتج فيه بالاسرية واما ثانيا فلان قوله تقدم المحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه اعم من تقدم
الفاعل المستتبع من حيث انه يفيد وجود الشيء غير مسلم فانهما معنيان متباينان اذ لا يصدق على شيء
الوجود انه هو الاحتياج اليه من حيث رتبة فلا نقل لفظ التقدم من احدهما الى الآخر كما صرح به الشيخ فما سلمنا
عنده انهما مهما مع جنسه كان في المعروض لا المعروض في ذلك تصادقهما الا ترى ان التقدم بالشرف والتقدم
بالعلية كثيرا ما جنسه كان في المعروض فان الفاعل المعطي لوجود المعلول اشرف منه ولا يلزم من
ذلك تصادقهما ثم قيل ليس فيما ذكره وما نقله ما يدفع الشبهة التي اوردها لان التقدمين شيء كان
في معنا تقدم المحتاج اليه الى المحتاج فالشبهة وهي انه ينبغي ان يعد الفعل المشترك بينهما قسما من
اقسامهما او لا يعد في رفعها من بيان وفيه بحث لانه ان اراد الاشتراك التقدمين في معنى تقدم المحتاج
اليه ان تقدم المحتاج اليه جزء من مفهوم كل منهما ممنوع اذ لا يعتبر في التقدم بالعلية انه تقدم
المحتاج اليه بل هو تقدم معطي الوجود مع قطع النظر عن كونه محتاجا اليه وان اراد به انه يصدق
على كل منهما انه تقدم المحتاج اليه فمسلم لكن لا يلزم منه في الشأن يكون هذا المعنى قسما مشتركا بينهما
فان المفهومات الصادقة على اقسام التقدم كثيرة ولا يلزم من في الشأن يكون شيء منها قسما مشتركا
بين اقسامه مثلا يصدق على التقدم بالعلية انه تقدم الشريف على الخسيس كما يصدق على التقدم
بالشرف ذلك ولا يلزم ان يكون هذا المعنى قسما مشتركا بين التقدمين وانما يكون قسما مشتركا
لو كان هذا المعنى معتبرا في مفهوم كل واحد منهما والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء
فيمن قال فيه وهما قسم للمتقدم مشهور وذلك هو التقدم بالعلية الخ وفيه بحث اما اولا فلانه
ليس في كلام الشيخ هنا اطلاق التقدم بالطبع الى الغير المشترك المذكور واصلا بل انه اثبت
معنى مشهورا للمتقدم بالطبع لا يصدق في المتقدم بالعلية وقال بحسب الامرين فيه نوع
الى ضياع آخر ثم فرع فيها المعنى اعم من المعنى المشهور صادق في المتقدم بالعلية من حيث انه
متقدم بالعلية ومفيد للوجود وهو ما نقلنا عنه من الحاشية السابقة لنفي التقدم المحتاج
اليه وهو ليس قسما مشتركا بينهما لانه ليس معتبرا في التقدم بالعلية ولا في معنى المشهور انما يصدق
على المتقدم بالعلية من وجه آخر كما يصدق عليه المتقدم بالشرف واشار بالوجه المذكور
بالطبع هنا الى قوله وقد يحتاج هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في لزوم الوجود كحال الواحد عنده
الاثنين فانه ان كانت الاثنينية موجودة فالواحد موجود ولا ينعكس وليس ان كانت
الواحد موجودة فالاثنينية لا محالة موجودة ومن المشهور ان ما يكون كذا فهو متقدم بالطبع

ولينبغ للمتهور لم شرائط ولما تحصيل الافريقية ذلك فنوخر الى ضاعشر اخرى واما ثانيا فلانا
لانم ان الظاهر من عبارة الشيخ انه اراد بالتقدم بالذات ما هو المشهور باسم التقدم بالطبع فان ما هو
المشهور باسم التقدم بالطبع هو انه لا يرجح بالتكافؤ في الزوم الوجود ولا يطلق عليه التقدم بالذات
اصلا فانه مرادف للتقدم بالعلية ليس اعم منه كما حسبه ولذا للاصل في شرح الاشارات
بيانا للتقدم بالعلية لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة قيل فيه نظر اذ هذا بعينه
ينفي ان يكون تقدم بعضها على بعض لذاتها واتها وما سنذكره الشارح من نقضه قوله ولا يحتاج
الحادث للمادة الخ وفيه بحث لان قوله يجوز ان يكون التقدم على فرض الوجود مثل تقدم العدم
على ذلك الفرض انما يتمشى لو تحقق عليه بين اجزاء الزمان على فرض وجودها كما تحقق التقدم حينئذ
على ذلك الفرض وليس كذلك لظاهر ما ذكر في تحصيل البين بين السابق من الازمنة
والحركات وبين لاحقه عليه برهانا لانه ايضا في العلية بين اجزاء الزمان هنا مصادرة على المطلوب
لانا نقول انما يكون كذلك لو كانت الدعوى نفي العلية وليس كذلك اذ الدعوى هنا نفي التقدم
بالعلية ويجوز ان يستدل على هذه الدعوى بنفي العلية اقول لا يخفى ان فائدة الشرح لا تم
قبل لعل غرض هذا القائل انه تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض الخ وفيه بحث لان القائل المذكور
فيما يستدل على انه تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر ليس بالعلية ولا بالطبع فقياس
مركب من المقدمتين احدهما ان السابق والمسبوق في نحو من النوعين من السبق جائز الاجتماع
والثاني منع هذه المقدمة وما ذكره من الغرض لا يتعلق بهذا الدليل بل هو دليل كان شاذ
الى دليل آخر لا اثر له في كلام القائل المذكور وكيف يكون غرضه ذلك اقول التي
بالرتبة هو عبارة عن ان يكون السابق اقرب قبل ان اختلاف انواع التقدم بانه الخ
وفيه بحث لان قوله وفي الزمان يمنع غير مسلم وكيف يسلم ذلك وهذا التقدم بعض اجزاء
الزمان على بعضها انما هو واما امتناع اجتماع المتقدم والمتأخر من الزمان فلم لا يجوز ان يكون
بواسطة كونه غير قار الذات لا لخصوص التقدم والتأخر كما حسبه يوجب ان يكون
سبق العلة للمعلول على معلولها سبقا زمانيا قيل اللازم من ذلك ان يكون للعلة للمعلول سبق
زماني وهو حق لا انحصار سبقه في زماني وفيه بحث اذ لا معنى لكلام السائل انه يوقت السبق
الزماني بذلك يقتضي ان يكون سبق العلة للمعلول على معلولها من حيث انه سبق عليه سبقا
زمانيا لصدق التعريف عليه من هذه الحيثية وبما ذكره لا يندفع هذا كما لا يخفى ووجه الدفع

ان المعلول كما يحتاج الى وجود العلة للعلة يحتاج الى عدمه الطاري كما تقرر فهناك سبقان بالطبع
على المعلول احدهما الوجود العلة للعلة والثاني عدمه ولا يصدق عليها السبق الزماني ومنهما
اما عدم انتقاضه بسبق العدم فلان السابق بهذا السبق وهو عدم العلة للعلة يجتمع مع المسبوق
وهو المعلول واما عدم انتقاضه بسبق الوجود فلان السابق بهذا السبق وهو وجود العلة للعلة
وان لم يجتمع مع المسبوق الا ان تشاغل احتماله معه ليس بعينه عليه بالطبع لا بشرط ذلك
اشرط المعلول مقدمه وسبق عدمه على المعلول ولولا ذلك لكان التاحتماع وجودها معه بل
بينه ولا شك ان يكون القبلية منشأ لعدم اجتماع القبل مع البعد سعيد في التعريف
كما ينادي عليه ولو لم يعتبر هذا لا يقتضي التعريف السبق بالشرف والسبق بالرتبة فيما لا يجتمع السابق
بها المسبوق واما ثانيا فلان انقطاع السؤال اذا اعتبرت قطعة معينة من الزمان
ولا حظنا انقسامها وقسمتها الى قسمين وحدث تقدم احدهما على الآخر ما تنبها بالمعنى الاعم
للقسمين المعتبرين على الوجه المذكورين ولا خرجة القسم الآخر وقع السؤال ايضا على ان تقدم
احدهما على الآخرين ولان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها بين قسم جمهور الناس الزمان
باعتبار التقدم والتأخر الا اقسام التي نعم اذا اعتبرت جزئين غير معلوم الاتصال لم يتجه
في تقدم احدهما على الآخر وذلك غير منفصل لا نظر ان قسمة الزمان الى الاقسام باعتبار التقدم
والتأخر سبب لكون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها بينا وفيه بحث لان كثيرا ممن يغفل عن اتصال
الزمان وانه قسمة الاقسام ليس من اهل الكتب وذلك السامة لما هو على ان التقدم المذكور
غير محتاج الى الكتب فالحق ان المصنف اجاب عن ايراد الشرح المراد ان السؤال يتمشى في ذلك
القول المجرد لا لأنه على ذلك الزمان المتقدم بدون اعتبار دلالته على شيء آخر من مفهوم التقدم
على البرهان وان لم يحل تقدم على زمان محمد كان تقطع السؤال عند هذا القول ايضا بحاله وفيه
بحث اذ لانم ان انقطاع السؤال المجرد دلالته الوقت بل انقطاع السؤال حين التعبير عن الزمان
بين المذكورين بزمان نوح ومحمد عليهما صلى الله وسلامه بناء على ان تقدم زمان نوح على زمان
محمد معلوم لنا البتة انه عبر عنهما بزمانين غير معلوم التقدم كالصيف والشتاء لم ينقطع السؤال
ولو سلم فانما يلزم لو كان مرضيا الى قبول كونها جهات واسطة في الثبوت لم يتجه السؤال
الخ وفيه بحث اذ السؤال قد يكون عن سبب الثبوت كان يقال لم كان كذا وقد لا يكون عن جهة النهار
والليل وحقيقة ايضا وقد يكون عن سبب الاثبات كان يقال لم قلت كذا وبما ذا علمت انه كان

على

كذا وذلك يجري في النظريات وينقطع اذا انتهى الى البديهي وقد اعتبر الشارح ههنا السوال عن
سبب الاثبات حيث قال اذا فكلما انه متقدم عليه وما انتهى الى تقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض آخر ينقطع السوال لكونه بديهيا ويلزم من ذلك استغناء الواسطة في الاثبات لا في الثبوت
ولذلك قال الوسم فانا لا نحتاج في كونه عرضيا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في
الثبوت ولذلك قال الوسم فانا لا نحتاج في كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات
لا في الثبوت والتحقيق ان السوال مطلقا ينقطع واعترض عليه بانه يلزم استغناء الواسطة
في الثبوت ايضا   والحكماء قالوا وجه الضبط قبل قد علمت المعنى المراد من التقدم
المشترك بين اقسامه الخ وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان الامر المشترك المذكور بين
المعاني لفظ التقدم معنى لفظ التقدم كيف ولو كان كذلك كان لفظ التقدم بمعنى
واحد مطلقا على جميع تلك الاقسام وليس كذلك بل هو منقول من بعض هذه المعاني
الى بعض آخر كما صرح به في الشفاء. ونقلنا عنه آنفا واما ثانيا فلان احد معاني لفظ التقدم
هو التقدم بالشرف كما نص عليه الشيخ في الشفاء واطلاق عليه بحسب هذا المعنى
ويلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة الخ قيل لا يلزم ان يكون لها تقدم بالزمان
عليه لانه يكون لها تقدم عليه بحسب الزمان ولا مانع من اجتماع عدة اقسام من التقدم
الخ وفيه بحث لان الشارح قال يلزم على هذا اي يلزم بمقتضى هذا التقسيم خروج
المعد عن المتقدم بالطبع لانه اعتبر فيه اجتماع المتقدم مع المتاخر وامتناع بعد الثاني
معه محال ودخوله في التقدم بالزمان لصدق تعريفه الخارج من التقسيم عليه فلو لم يقتضي
التقسيم المذكور خروج المعد عن المتقدم بالطبع ودخوله في التقسيم المتقدم بالزمان
ولا يندفع ذلك بما ذكره من جواز اجتماع اقسام التقدم اذ مقتضى هذا التقسيم تباين اقسامها
حيث اعتبر في بعضها ما ينافي المعتبر في بعض آخر   وان لم يكن محتاج اليه الخ
يلزم على ما ذكره ان يخرج التقدم بالشرف والتقدم بالرتبة العارضان للمتقدم بالعلية
والمتقدم بالطبع والتقدم بالزمان العارض للمتقدم بالطبع عن المتقدمات المذكورة
اذ المتقدم في الصور المذكورة يحتاج اليه المتاخر فقط اعتبر كل واحد منهما كونه غير
محتاج اليه مثلا اذا كان اب متقدما على ابنه بالرتبة لم يصدق على شرف الزمي حرف
التقدم بالرتبة على ما يخرج في التقسيم وقس عليه التقدم بالشرف والتقدم بالرتبة

المتقدم العارضين له بالقياس اليه قيل لا يلزم ذلك لو كان معنا نفي الاحتياج في الواقع وهو
م الخ وفيه بحث اما اولا فلان معنى قول الشارح المتقدم ان لا احتاج اليه المتاخر وكذا وان لم
يحتج فكلما انه ان احتاج اليه في الواقع وان لم يحتج اليه فيه لا انه لا يعتبر في مفهوم المتقدم الاحتياج
وان لم يعتبر في مفهومه ذلك صرف الكلام عن معناه الى غيره بلا قرينة صارفة غير جائز سيما في التعريفات
واما ثانيا فلانه ان المثال لا يستقيم لو كان الاحتياج معتبرا في مفهوم التقدم بالعلية والتقدم
بالطبع كليهما لكنه ليس معتبرا في مفهوم التقدم بالعلية كما حققناه واما ثالثا فلانه لو كان
معنى كلام الشارح ما ذكره لكان معنى قوله واما الكل فان اعتبر فيها ترتيب الخ انه ان اعتبر في
مفهومه امكان الاحتياج ويلزم من ذلك المثال لكون امكان الاحتياج معتبرا في مفهوم التقدم
بالرتبة والتقدم بالشرف ولم يعتبر في مفهومهما ذلك احد ثم تعريف المتقدم بالزمان على ما يخرج
من هذا التقسيم هو متقدم لا يحتاج اليه المتاخر ولا يمكن اجتماعهما في الوجود وهي الحقيقة المعتبرة
فيه هو انه من حيث هو متقدم لا يحتاج اليه المتاخر ولا يمكن اجتماعهما في الوجود لان معناه
ان لا يعتبر فيه احتياج المتاخر الى المتقدم كما حققه ودل التحقيق قبل عليه هي الحقيقة
المعتبرة في سائر التعريفات المذكورة   ولا في المعية الزمانية عند المتكلمين الخ
قيل لما كان الزمان عند المتكلمين هو المتجدد الخ وفيه بحث لانه يختص المعية الزمانية
بين المتضايفين عند المتكلمين غير مسلم لانا قد قضينا وقوعهما في زمان واحد بواسطة علية
ذات كل منهما الوصف الآخر كما حقق في موضعه لا لانهما وقوعهما في زمان واحد لعلاقة
العلية فلا يكون معا بالذات كما قيل للشارح المطول قال بعض الفضلاء معية الباري بالزمان
ليس بوقوعهما في الزمان واحد ولا لمقارنتهما الزمان فيكون هذه المعية معية ذاتية في القسم
السادس اذ لا معنى لها الا مقارنة شيئين بلا زمان زائد بينهما فيه او فيما زاد الخ وفيه بحث
اذ انحصار المعية الزمانية في القسمين المذكورين ممنوع فان كلما مع الزمان في الوجود يقارن
لتلك الزمان مقارنة زمانية وخارج عن القسمين المذكورين ومعنى كون الباري غير زماني
انه ليس له وجود يحسبه منطبقا على الزمان   احتملوا الخ للمعنى المشترك بين هذه
الاقسام للقول بانها بالتشكيك كما اشار اليه الشيخ في مقالة الواحد من الشفاء
مقوله منقول لان التقدم والتاخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها كانت تجتمع على
سبيل التشكيك في شيء وهو ان المتقدم من حيث هو متقدم له ما ليس للمتاخر ويكون لا شيء

للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم وقول الشيخ بعد ذلك والمشهور عند الجمهور هو التقدم المكاني
والزماني ثم نقل اسم القبل والبعد من ذلك الى كذا وبدل على ان المتقدم مقول على تقدم
المكان والزمان الى معان اخرى وهذا اظهر ما ذكره المص لانه ان اراد بالسبق المعنى المذكور فهو غير
مفهوم من لفظ السبق وما قدم مقامه وان اراد معنى آخر مشتركا بين الخمسة مقولا عليها و
بالتشكيك فهو غير ظاهر فضلا لانه لم يحال القدمين كلام الشيخ والمص ذكر انه مقول السبق بالمعنى
الاصطلاحي بالتشكيك وهو بعينه ما صرح الشيخ به لكن الشيخ ذكر ان اللفظ المنقول من تقدم
الزماني والمكاني الى هذا المعنى ولم يذكره المص فلا تخالف بين ما ذكره وبين ما ذكره الشيخ اصلا
ان اراد بالسبق المعنى المذكور فهو غير مفهوم من لفظ السبق وما يقوم مقامه ممنوع بان المعنى
هو المعنى الاصطلاحي للسبق وما قدم مقامه وهو المفهوم منه بحسب الاصطلاح وفيه بحث
اذ ذهب المص الى ان السبق مشترك معنوي بين هذه الاقسام على ما نقل عنه الشارح وما ذكره
الشيخ من انه منقول من بعض هذه المعاني الى بعض آخر يدل على انه مشترك لفظي فيها فلا تخالف يكون
بين كلاميهما تخالف ثم حكم الشيخ باشتراك تلك المعاني امر لا يقتضي ان يكون هذا الاسم معنى لفظ السبق
كما لا يخفى وما نقل عن الشيخ من انه ذكر ان اللفظ منقول من تقدم الزماني والمكاني الى هذا المعنى المشترك
بين الخمسة قرينة بلا مرية وما توهم من ان اللفظ السبق معنى اصطلاحي شامل الخمسة باطل اذ لم يثبت
هذا الاصطلاح اصلا ولا يفهم منه المعنى المشترك قطعا وذلك لان الاحتياج الى العلة
المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى غيرها غير مسلم ولم لا يجوز ان يكون الاحتياج الى الآخر
الموجبة من جهة العلة والحاجة الى غيرها من جهتين او جهة ولا بد لنفي ذلك من دليل قيل انما كان
الاحتياج اليها اقوى واكمل لان الاحتياج اليها ضروري في كل معلول بخلاف غيرها فانه قد يستغني
عنه بعض المعلولات لانها تفيد الوجود على سبيل الوجوب بخلاف غيرها وفيه بحث اذ لا يلزم من نفي
منها ان يكون الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل اذ يجوز ان يحصل الثلاث
الى قبل فيكون السبق منها اشد واقوى فيكون اولى فقولهم هذا يصير نقضا بدل على اختلاف او فيه
بحث اذ الظاهر انه عوّل القوم هنا ان الامر المشترك بين الخمسة وهو ان المتقدم من حيث انه
متقدم ثابت ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر من حيث هو متأخر الا وهو للمتقدم تحقق الحصول
في معروضاته فالحمل على المعروضات الموجودة حينئذ يكون مقولا بالتشكيك بالقياس الى المعروضات
التي هي المتقدمات لانه يكون مقولا بالتشكيك بالقياس الى عوارضها التي هي التقدمات كما ان الوجود

لما كان الحصول في معروضاته كان الموجود مقولا بالتشكيك بالقياس الى الموجودات والسواد لما كان
تحقق الحصول في معروضاته كان الاسود مقولا بالتشكيك بالقياس اليها لا السواد بالقياس
الى افراده العارضة لها وقد سبق بيان ذلك في قواعد الحاشية ثم للمص عبارة عن الامر المشترك
بين الخمسة بالسبق وحيث حكم بانه مقول بالتشكيك اراد به السابق كما قال الوجود مقول بالتشكيك
واريد به الموجود وعلى هذا لا يرد ما اورده لانه قد سلم ان السابق مقول بالتشكيك
او حاجة كما في التقدم بالعلية او الطبع فيه بحث لان العارض الذي يقع التقدم والتأخر
باعتباره لا بد ان يكون مشتركا بين المتقدم والمتأخر كالزمان والمكان والكيف لا وقوعه للمتقدم
على المتأخر انما يكون فيه والحاجة ليست مشتركة بينهما اذ لا يجب ان يكون المتقدم حاجة الى شيء و
الصواب ان يقال او حصول الوجود كما في المتقدم بالعلية او الطبع لان العارض الذي يقع
التقدم بالعلية او التقدم بالطبع باعتباره هو حصول الوجود وقد اشار الشيخ الى ذلك
في التقدم بالعلية لقوله فاذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته ووجود علته واجب
عنه وجود المعلول وهما معا في الزمان والدهر وغير ذلك لكونهما ليسا معا في القياس الى
حصول الوجود وذلك لان وجود ذلك لم يحصل من هذا بل ذلك له حصول وجود ليس من
حصول وجود هذا ولهذا وجود حصول وجود وهو من حصول وجود ذلك فذلك اقدم
بالقياس الى حصول الوجود قيل انما يرد ذلك اذا اراد الشارح بيان المعنى الذي فيه التقدم
اما اذا اريد به بيان ما هو منشأ التقدم فلا اذ الحاجة منشأ التقدم ولفظ المتن ظاهر فيما ذكر
اذ قال في التقدم وايماء الى ضرورة الظاهر ان البادي الشيء لا للظرفية وعلى تقدير التنزل
لا مانع من حمله على السببية فلا يرد ما اورده وفيه بحث لانه ان اراد بقوله الحاجة منشأ التقدم
انها منشأ التقدم بالطبع فمسلم لكن لا يكون ذلك محمل كلام الشرح على بيان منشأ التقدم
فان الشارح نسب التقدم بالطبع والتقدم بالعلية كليهما على الحاجة وان اراد ان الحاجة
منشأ التقدم بالعلية فممنوع لان غير الفاعل من العلل يحتاج اليه وليس تقدمه بالعلية بل
منشأ ما نقل عن الشيخ انه ايضا لو كان مراده بيانه فذلك كان اشكالا في القسم السادس
او للتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر لا يخالف ما سند عنه الا ان هذا بيان الحقيقة
انه الاشكال في القسم السادس هذا الاشكال انما يتوجه لو اريد العارض الذي به التقدم
كما حمله الشارح اما اذا اريد به ما هو منشأ التقدم الزمان الذي هو وانها والذي هو اوسطها هو

الاجتماع فلا اشكال لان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر بعارض الزمان هو عدم الاجتماع
وكذا الوارد على العارض المكاني نفس المكان كما قرره الشارح لم يكن تقدم بعض اجزاء المكان على
بعض بعارض مكاني اذ ليس للمكان مكان وان اريد به ما يعرض للمكان لذاته والممكن نحو التوسط
وهو الفرق بين المبدأ المحول كان تقدم بعض اجزاء المكان على بعض آخر بعارض مكاني على
ان حمل العارض الزماني والمكاني على الزمان والمكان بعيد جدا   لامتناع الخلو
بينهما قيل فيه ان العقلاء اتفقوا على امتناع الخلو آه وفيه بحث والاولى ان يقال الجمهور يطلقون
القديم والحادث المشتمين على معنيين لا يخلو عنهما شيء من الموجودات فلو كان الزمان معتبرا فيهما
لزم التسلسل   ويحصل الحدوث الذاتي بهذا المعنى يكشف قيل لم يكتف الحكماء بذلك
لان معنى الحدوث آه وفيه بحث اذ لا نعلم ان الحدوث الذاتي عند الحكماء هو المسبوقية بالعدم بل
هو عندهم المسبوقية باللاوجود واللاعدم كليهما آتي   قال الحكماء قيل ما اراد
الشيخ في الهيات الشفاء في بيان ذلك آه وفيه بحث اما اولا فلان الشيخ لم يرد بقوله للمعلول
في نفسه ان يكون ليس له في نفسه معدوم كما حسبه بل اراد انه في نفسه ليس الا هو اشارة الى
ما ذكره في مبحث الماهية من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي وحاصل ما ذكره ان المعلول اذا اخذ
بنفسه ولم يلاحظ معه غيره كان جميع ما يغايره مسلوبا عنه في هذه المرتبة فسلب ما يغايره عنه
في هذه المرتبة يكون في نفسه والوجود يكون له من علته التي هي غيره وما للشيء في ذاته مقدم
على ما له من غيره تقدما ذاتيا فيكون الليس للمعلول بعد ليس تقدما بالذات ولا يرد عليه ما اورد
من ان للمعلول الليس في نفسه ان يكون معدوما كما لا يخفى واما ثانيا فلان وجود المعلول في
مرتبة وجود العلة اذا كان مسلوبا على طريق نفي القيد لم يكن المعلول وجود الى حد المرتبة
فيكون بعد ما نفيها العدم الواسطة ويكون سلب سنخ متضمنا لكونه في هذه المرتبة والاخلاء عن
عن وجوده وسلب وجوده معا وهو هذا الا كما يقال وجود زيد يوم الجمعة مسلوب على طريق
نفي القيد ولم يكن سلب وجوده في يوم الجمعة قوله لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود و
لا اتصافه بالعدم في هذه المرتبة قلت جواز ذلك ممنوع لا اتصافه في هذه المرتبة
بالعدم لا بد المتقدم لان لتقدم هذه المرتبة على وجود المعلول هو قبل وجوده مرح
بالصرح زمان سواء كان ذلك القبل زمانا او مرتبة واما ثالثا فلان عدم استحالة تحلل
المرتبتين النقيضين غير مسلم لان العقل يحكم بوجود الصور النقيضين [illegible] امتناع حكمهما

وامتناع ارتفاعهما مطلقا سواء كان الاجتماع والارتفاع في زمان او في مرتبة فكما انه يمتنع اجتماعهما
في زمان او مرتبة واحدة كذلك يمتنع ارتفاعهما في احدهما نعم فلا بد من القول بالمتنع وجود في
جميع ما يغايرها وهي لو كانت كذلك كانت خالية من الوجود والعدم لكن في المرتبة اعتبار حيثي
ممتنع تحققه في الواقع ويمتنع خلو الواقع عن النقيضين سواء كان زمانا او مرتبة وقد لا ظاهر
جدا واما رابعا فلان انحصار التقدم الذاتي عندهم فيما بالعلية وبالطبع ممنوع او نقل ما للشيء
في نفسه على ما له من غيره انه تقدم ذاتي عندهم على ما نص عليه الشيخ فيما نقلنا عنه آنفا و
اما خامسا فلان تفسير العلة بما يحتاج اليه المعلول لا يقتضي ان يكون المحتاج اليه غير سابق على
الاحتياج كما حسبه ولو سلم انه يقتضي التحقيق عن بعض العلل السابقة على الاحتياج كالفاعل
والمادة في الامور الحادثة قال بعض الفضلاء اختلفوا في تفسير الحدوث الذاتي فمنهم من فسره
الاحتياج في الوجود الى ما احتج بسبق منه اتحاد الوجود او العدم بحسب الغير باتحاد فيه
لا استحقاقه الوجود والعدم بحسب الذات ومنهم من فسره بسبق لا اقتضاء الوجود بالذات على صحة
الوجود بالغير والظاهر ان المراد بالاقتضاء والاقتضاء المذكورين معنى الاستحقاق والاستحقاق
ثم قال والواقع ان الاولى من التفاسير المذكورة للحدوث انما يصدق على الموجود فقط دون العالم
للموجود والمعدوم اذ لا يعني للممكن حال عدمه حادثا   لكن لا يمكن اجراؤه في التقديم قبل يمكن
ان يقال لو وجد العدم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموضوعه فيلزم ان لا يكون موجودا
في مرتبة وجود موضوعه فيكون الموصوف في تلك المرتبة حادثا هذا خلف واما سابقا
في نفس الحدوث الذاتي فاد رجل حدثا او اثباته ولعله اراد بوصف المحل فيا سابقا على ما ذكره في الحدوث
الذاتي انه يقال غاية ما لزم من عدم النفي في هذه المرتبة ان لا يكون الموصوف فيها قائما على
طريق نفي القيد ولا يلزم ان يكون حادثا فيها لجواز ان يكون في المرتبة المذكورة خاليا
عنهما وفيه بحث اذ الخلو عن الحدوث والقدم الذاتيين بالتفاسير المذكورة غير جائز كما لا يخفى
على ما اسلفناها   وكلما يكون العدم خير من نهوره لا يكون موجود الغير [illegible] اذ لا يلزم
النفي لا يلزم ان يكون نفيها لافراده بل يجوز ان يكون عارضا لها وعارض للموجود الخارجي
يجوز ان يكون العدم معتبرا فيه الا ترى ان بعض من يرى وجود النقط
في الخارج عرفها بانها عرض ذو وضع لا ينقسم من الفتهر فالاولى ان يقال لو كان قدم الذاتي
عدم المسبوقية بالغير كان العدم محى لا علية [illegible] فلا يكون موجودا خارجيا

فلو فرض تركب الواجب من اجزاء الحدية عقلية لم يلزم احتياجه الا في المحل الذهني وخزنته
وفيه بحث اذ لو كان الاجزاء العقلية مما يتركب الشيء عنها في الوجود الذهني كما ان اجزاء الخارجية
عبارة عما يتركب عنها في الوجود الخارجي لزم احتياج الشيء اليها في الظرف الذهني كما حققه الشارح
لكن لما امتنع ان يكون الشيء في الوجود الذهني واجبا لكان لا احتياج الى الذهن في هذه الوجود
استغنى الواجب عن نفي هذه الاجزاء عنه فليس الدعوى ههنا ان الواجب في الوجود الذهني
بسيط والا لزم احتياجه في هذا الوجود الى غيره لانه في هذا الوجود ليس واجبا قطعا
محتاج الى غيره سواء كان بسيطا او مركبا بل الدعوى ان الواجب في الوجود الخارجي الذي
هو واجب فيه بريء عن الاجزاء التركيبية وعن الاجزاء التحليلية ايضا اما براءته عن الاجزاء
التركيبية فظاهر واما عن الاجزاء التحليلية فلان الجزء التحليلي وهو ما ينتهي العقل التي
اليه سواء كان متحدا بالذات كجنس واحد ونحوه او متعددا به كالجنس والفصل وهنا ان
وهذا القسم خص باسم الاجزاء العقلية حيث الشيء له كاحاصل فيه وان انتهى العقل
تلك الذات التي التي هي بعض منه في مرتبة الوجود بحكم بتقدمها عليه بالطبع فلو كان
الواجب من تلك الاجزاء لكن مركبا بالذات ولا ينتهي سلسلة الوجود اليه فان قلت
الاجزاء التحليلية تحصل بتحليل العقل وتقسيمه الكلي اليها فان قسم العقل الشيء لم يكن له اجزاء
التحليلية اصلا فيكون الاجزاء المذكورة متأخرة عن تقسيم الشيء وتقسيمه متأخر عنه
فكيف يتصور ان يكون الاجزاء المذكورة متقدمة عليه قلت تلك الاجزاء ذوات متصفة بالوحدة
قبل تقسيم العقل الشيء ولم يميز بعضها عن بعض في هذه المرتبة فاذا قسمه العقل فصل ذوات الاجزاء
بالبعضية والكثرة وبعضها عن بعض عند العقل فلان الجزء متقدم على التقسيم المذكور و
اتصف تلك الذات بالجزئية متأخر عنه والعقل حكم بتقدم ذات الجزء التي لا يتعلق صفة
الجزئية عليه باعتبار انه كما يتقدم بها عليه يكون بعد التقسيم اذ قبل التقسيم لا تميز ذات الجزء
عند العقل ولا يقدر ان يحكم عليها فاذا قسم الشيء الى الاجزاء وعين الجزء عنده وقاس الشيء اليه
في مرتبة الوجود حكم بتقدم ذات الجزء التي تعرضها بالطبع وتلك الجزء متقدم عليه وعلى التقسيم
ايضا وحكم العقل بتقدمها موجودها ولا يحتمل في ذلك فان التقدم يعني تقدم امر
على آخر يستدعي حصول المتقدم على حصول المتأخر وهو عبارة عن ان يكون المتقدم حصول في
مرتبة لا يكون المتأخر حاصلا فيها فاذا كان ذات الجزء المذكور متقدما قبل التقسيم وهي في مرتبة

لزم ان يكون المفهوم من حيث هو مبهم حصول شيء مذكور عند القوم قلت لا نم ان الشيء المذكور عبارة
عن ذات ولو كان كذلك لزم ان يكون العلة الموجبة حصول في مرتبة بدون حصول المعلول بل
هو عبارة عن احتياج ما يحدها العقل المتقدم على المتأخر فاينما الى الوجود يعبر عنها بالفاء
المستعمل بينهما في قولهم وجد العلة فوجد المعلول ووجد الجزء فوجد الكل والاجزاء في التحليل العقلي بعد التقسيم
حقيقة ذات الجزء قبله فان قلت فيما اشتهر في السنة الناس واخذتم من الشرح ايضا ان الاجزاء
العقلية هي ما يتركب الشيء عنها في الوجود الذهني وعلى ما ذكرت انها هي ما ينتهي من الاجزاء
التي يصل العقل التي اليها وان كان في الوجود الخارجي فايهما اراد القوم بها قلت فيه انهم
ارادوا بها ما ذكرت فانهم صرحوا بان الاجزاء العقلية للانسان هي الحيوان الناطق والتي
اذ هي اللون القابض للبصر ولا اختلاف في ان الانسان في الوجود الخارجي حيوان ناطق لا في الوجود
الذهني فانه هناك ليس حيوانا ولا ناطقا بل كيفية نفسانية كما حقق في موضعه ولا في ان السواد
في الوجود الخارجي لون قابض للبصر لا في الوجود الذهني ونظائر ذلك اكثر من ان يحصى فقيل
الاجزاء العقلية متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود اما الاول فقط واما الثاني
فلصحة الحمل فوجودهما واحد ومفهومهما اثنان فوجودهما غير مرتبتها وايضا لو ثبت ان الواجب
لا ماهية له وراء الانية كما مر ومعنى ذلك انه تحصل بسيط لا يحلل العقل الى الماهية وتحصل
ولا الى ماهية ووجود اذ لو كان له ماهية كلية لم يكن من حيث ماهيته جود ابل احتاج
الى امر اخر به يحصل تحصل فلو كان قابلا لكون وجوده عين ماهيته فلو كان هو في نفسه بسيطا او
لكنها غير وجوده لاحتاج اتصافه الى الوجود الى علة ما فاما ان يكون نفس الهوية او غيرها
وكلاهما محالان على ما فصل في مقامه والحاصل ان وجود الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء آخر
اصلا سواء كان جزءا له او موضوعا اذ على التقديرين يكون وجوده موضوعا لغيره بمعنى انه
يكون هناك شيء موجود وكلاهما هذا شانه فهو ممكن وفيه بحث اما اولا فلان المفهوم من
حصل في العقل وتغاير المعلومين يدل على انهما حصل منهما في العقل اثنان فان اراد بوجود الجزء
ان وجودهما في العقل واحد فهو ممنوع فانهما في العقل اثنان ولا حاجة لهما هناك وجودان
ولا يلزم من صحة الحمل اتحاد وجودهما في العقل ليس العقلي وان اراد وجودهما في الخارج واحد
ثم لكن لا يجدي اذ يكون المتغايران ذهنا متحدين وجودا في الخارج فلم لا يجوز ان يكون امران و
متغايران في الذهن هما معا وجود واحد خارجي واما ثانيا فلان معنى قولهم لا موجب كلي

وربما اعترض عليه بما ذكره وهو ظاهر لا سترة به واما ثانيا فلانه ليس اثر العلة اتصاف الماهية بالوجود
حتى لو كانت ماهية الواجب نفس الوجود لا استغنى عن العلة بل اثره الماهية فلو كان للواجب ماهية
سوى كان وجودا او غيره كان شيء موجود الا الموجود البحت فلزم ان يحتاج الى العلة وقد مر في
بيان ذلك في الحواشي السابقة يجوز ان يكون لمجموع خصوصية في نوعه تمنع بهذا الاحتمال
ويركبه من امرين متساويين او بين بابطالها فرقهما بذلك انها فلم يحصل منهما حقيقة واحدة
قيل ربما يمنع ذلك والسند السرير المركب من قطع الخشب الخ وفيه بحث لان كسر عنه الانواع
للمواليد وانهم يجمع اليها في وجودها ويحصلها بحسب انواعها وانفسها واحدة حقيقة
من عرض ومحله فان نحو هويتها الى نفس الاحاد للتركيب كان فيها هناك اثنان وكان لا يكون
الاثنان حيث يكون الاثنان بعد آخر يكون واحدا الا انه فاذن ما يكون في نفس منها اثنان لا واحد
حقيقي وان بطل هوية العرض انعدم بالكلية لم يتخلص المادة العاطل فيه كما بين من صفة
وحيث لا يكون المركب عند انيطو وانحطا وهو تبطل وتبقى هوية العرض مادة المحل فلابد من صورة
يعين تلك المادة وهي مع العرض اثنان لا واحد بخلاف العناصر في المواليد الثلث فانها لما بطلت
هوياتها صارت موادها للهيئة مستعدة لان يصير شيئا واحدا حقيقيا كما تحققه اذا انتهت
النوبة الحقيقية فان قلت ما هو كثير في نفس الامر يتصف بالوحدة فيها كالعشرة فانها
ليست كثيرة في نفس الامر وتصدق عليها انها عشرة واحدة فلم لا يجوز ان يكون المركب من العرض
ومحله كذلك قلت في العشرة ما هو البين مثلا وعارض هو للموصوم للمسمى بالعشرة اعني المجموع المخصوص
فانه عين الآحاد التي هناك فالآحاد كثيرة في نفس الامر وهي المادة لا واحد للمفهوم المسمى بالعشرة العارض
لها وهو المجموع واحد فيها لا كثيرة عن الواحد فان قلت الآحاد المجموع بحسب تفصيل العقل اثنان لكنه
في الخارج امر واحد لتصادقهما هناك فهذا الامر لما كان عين الآحاد كان كثيرا فيه ولما كان عين
المجموع كان واحدا فيه فهو في الخارج واحد وكثير ايضا قلت لما امر واحد وكثير في الخارج لكن
لما كان المجموع انها وهو بما هو عين الآحاد كان كثيرا يكون كثيرا بالآحاد ولما كان للاجتماع عارضا هو
بما هو عين المجموع كان واحدا يكون واحدا بالعرض ولا حرج في ان يكون الامر الخارجي الذي هو عين
للمفهومين يكون له بما هو عين احدهما حكم لا يكون له ذلك الحكم بما هو عين الآخر كالطبيعة الناطقة
فانه بما هو طبيعة صالح للآحاد وبما هو انه ليس عليها الآحاد للعرض كما ان الشيء لا يرى من حيث انه
فلا يكون بما هو جسم مبصر بما هو عين به مصرح الا عين كل منها فاذا كان الحقيقة المركبة

من العرض ومحله من هذا القبيل كانت كثيرة بالذات واحدة بالعرض فلا يكون واحدة بالحقيقة اذ المعنى بالوحدة
الحقيقية بين الوحدة بالذات لا الوحدة بالعرض واما ما حسبه من ان اجزاء العناصر في المواليد متمايزة
عن الصور الحالة فيها فليس كذلك الحاصل فيه من انه تلك الاجزاء عن تركيب المواليد متمايزة
منه مختلفة الجنس وهي صور الحالة فيها حال التركيب واما اذا كان الواجب مع غيره
اما دليل ذلك ان يطلب هذا الاحتمال فان الواجب لو كان مع غيره ممتزجا اما داخل فيها ملتزم الصورة
لشيء في المركب هوية الواجب لا امتناع بطلانها وكان فيه هوية الصورة الحالة ايضا فيكون فيه كثرة
بالفعل فلا يكون واحدا حقيقيا لانها تكثر بالذات الامر فان بهما كل ما كان الوحدة فيه بالفعل يكون
الكثرة فيه الا بالقوة ان لم يقسم الموجود به لم يكن موجود اعنى ملم اذ قد ثبت انه ليس للوجود
فرد خفي من الموجود بحسب نفس الامر لا ذهنا ولا خارجا بل هو امر عقلي انتزاعي ولا تحقق فيه
الا ذلك اذ كان المقصود لم ثبت خارجيته فبلى اذا كان للموجود وصفا للذات الخ
وفيه بحث لانه ان اراد بوصف الذات ما هو قائم بها في نفس الامر ذهنا او خارجا فالوجود ليس
كذلك كما مر من امتناع قيامها بالموجود ان في نفس الامر وان اراد به صدق وحمل المشتق على الذات
فذلك كما لا يقتضي امكان وجود المشتق في نفسه لا يقتضي امكان ثبوتها للموضوع كما مر في ان صدق
الحمل لا يستوجب تحصيل المحمول لا يصح لي منا ذهنا وجود انا حقيقيا فاما الغاية
في ذلك الا على انه ليس للوجود فرد بمعارض لنفي الوجود وقد سبق الدليل على ذلك فالابهما انه
تخصيص الوجود العام في الواجب بانه اعتراله ذي الحكمة صلاه او موضوعاتها
لا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها بعينه ثم انه يمتنع ان يكون وجود الواجب
معلولا لشيء سواء كان ذاته او غيره علماء امر الاشارة اليه اذ كان وجود الواجب زائدا
على ذاته فلابد ان يتصف به انا راد ان اتصاف الذات بالوجود في الوجود بالمعنى المصدري بها
فلزوم ذلك ثم المولف غير صحيح فان اراد به صدق المشتق عليها سواء كان الذات وجود الموجود
اخرى لا بد لذلك الاتصاف عن نفس ما هو يرى معنى المصدر وجود [illegible] ماسبق الحكيم
وكان ذلك كان البحث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف ان اراد به عليه انصاف
الشيء بذلك الامر انه حقق الشيء في نفسه متصف به فلا يجوز ان لا يتصف به الوجود بهذا الوجه
لان زيدا ما [illegible] في خصوص افراد الانسان وهو حال العدم ليس فرد الا امتناع صدق
عليه وان اراد به ان لا يكون الشيء متصفا بذلك الامر [illegible] كان ذلك حال تحقق الشيء المذكور

الا فالاربعة المذكور يجوز ان لا يكون متصفا بالزوجية بهذا الوجه فانها حال العدم لا يكون زوجا
والاربعة ايضا فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان ولو لم يجز ان لا يتصف بها لم يكن
هنا حاجة الى علة توضيح ذلك انه لزم ان يكون للمهية المتصفة بامر لا فعلية ذاتها وحدها او مع
لازمها اياها لم يكن اتصافها به حكما ومعللا للامتناع مفارقة عنها في نفس الامر بل يجوز ان لا يكون
اتصاف الكثرة المهيات بالوجود الخارجي ممكنا ومعللا لامتناع مفارقة عنها حال كونها ملك الحيثيات كما هو
حال الاربعة بالقياس الى الزوجية ويلزم ايضا ان يكون اقتران المعلول مع العلة للوجية غير ممكن
ومعلل بوجه هذا الامران وهو جواز عدم هذه قبل اتصاف الاربعة بالزوجية واجبة بمعنى
الضرورة بشرط المحمول وهو لا يستلزم الاستغناء عن العلة عليه ذات الاربعة ولا الحاجة للتخفي
الوجود وفيه بحث اذ حاصل ما استدل الشارح به على استغناء زوجية الاربعة عن العلة
هو ان الصفة الممكنة للشيء لا يثبت ذلك الشيء ثبوتها له لولا اقتضاء وهاهنا ذات الاربعة منا قبلها
عنها فلا يكون لكن الثبوت لها لكون واجب الثبوت له فلا يحتاج الى العلة وهذا الوجوب ليس وجوبا
بشرط المحمول كما حسبه هذا القائل حتى يدفع استدلال الشارح بان الوجوب بشرط المحمول لا يستلزم
الاستغناء عن العلة ووجه الدفع منع كون الصفة الممكنة للشيء اذ كونها صفة يجوز ان لا يكون
ثابتة للشيء ويجوز ان لا يكون ثابتة له سواء كان علة الثبوت بوجود الشيء واقتضاء الوصف
عنه او باقتضاء الشيء والصفة جميعا كما في علة ثبوت الزوجية للاربعة للعلة وهذا ولعل
ان المفهوم الموجود ليس صفة من الموجودات او الاجزاء بينها الماهية في مباحث الوجود والمهية
اذا اعتبرت بما انها من غير الالتفات الى ما هو خارج عنها لا يكون موجودة وهذا القدر كاف في
امكان وجودها واحتياجها الى سبب اذ لم يكن حينئذ الموجودية اليها بالامتناع ولو كان الموجود
مهية لما هو واجب الوجود بما لزم انه ان معنى قولهم وجود الممكنات زائد عليها ووجود الواجب
لا يزيد عليه ان الموجود زائد عليها لا في الخارج لان الموجود لا يغاير شيئا من الممكن فيه بل في العقل
فانه يفصل الممكن الى مهية موجود او الى موجود والى مهية بل الى مهية ومهية والموجود عين
زائد على ما هو واجب الوجود بعينه لا في الخارج لعدم استناد الموجود عنه فيه كسائر الموجودات
ولا في العقل لان الموجود الحق فيه اذ الشيء الموجود ثم الموجود ليس مهية ثم ما هو من ان الموجود
ليس مهية لشيء من الموجودات فلا يكون الواجب بما هو حقيقة علية اعني المهية للموجود
هنا المجرد عن المهية غير زائد عليها لعقلا ان المهية في الممكنات متحدة عنها زائدا عليها في الذهن

والسائل القائل لما ذهب اليه افلاطون المكان من انه بعد مجرد عن المهية فانه قد يفصل كون المكان مثلا
بعدا ان احدها الاثنان الطويل العريض العميق المجرد لا شيء الطويل العريض العميق هنا هو المكان
فالطويل العريض هنا المجرد عن المهية فليس ليس هو نفس تقوم مهية من الماهيات لا فيما للمواد للمهية
العينية لان الجسم والوجود المطلق وفيه بحث اذ لا خلاف في ان للموجودات مهيات وعوارض وحيث
قالوا ليس الوجود نفس المهية الاجزائها اراد و المهية ما يقال العوارض كما في مثلها والشيء عموم
للوجود مهية لشيء من الموجودات خارجه كانت او ذهنية ثم قيل انه اراد بقوله انه الموجود البحت لا الشيء
للوجود انه مفهوم الموجود المطلق المشترك فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من هذا المفهوم
فجميع المهيات الموجودة كذلك ضرورة انها ايضا فان عينها مفهوم الموجود ثم يكون شيئا موجودا
اذ الشيء الذي يصدق عليه هذا المفهوم فما بر ليس المفهوم وهو ظاهر وفيه بحث اذ الكلام في
مفهوم الموجود ثم ان الممكن الموجود فيفصله العقل الى شيئا موجودا وانه لا يجد ذلك في الكل
مهية ومفهوم الموجود ايضا والواجب لا يجري فيه هذا التفصيل ولا يجد العقل هناك الا مفهوم
الموجود فالممكن مهية موجودة والواجب ثم موجود لا مهية ولا يجوز ان يكون مفهوم الوجود المطلق
متحدا معه كيف لا وهذا المفهوم يحمل عليه بالمواطأة فالحمل المذكور يستلزم الاتحاد الطرفين كما بينا
فبطلان الشق الاول ليس الترديد ثم ما جرى فيه التفصيل المذكور يمكن للعقل ان يجرده عن الوجود
فاذا جرده واحد مهية بذاتها من غير انضمام ايهما معا لا يكون في هذه المرتبة موجودة ثم
اذ مجموع الوجود موجود ومع العدم معدوم كما في موضعه واذا لم يكن بذاتها موجودة ولا معدومة
كان وقوع كل منهما اصلا ولذلك ذهبوا الى ان كل ذي مهية معلول وما لم يجر فيه التفصيل المذكور
وهو الموجود الحق لا يمكن تجريده عن الوجود فهو في نفسه يجب له الوجود فيكون واجب الوجود لذاته
ولا يكون معللا لا بذاته ولا بغيره ثم قيل لانهم ان الطويل العريض العميق الذي هو المكان على ما ذهب
اليه فلاطون مجرد عن المهية بل هو المتعين مهية وانحصاران ما يشتمل عليه في نفي المهية عنه ثم
هو انه يمتنع تعقله بكنهه فلا يقع جوابا للسؤال بما هو لا يأتي هاهنا وفيه بحث اذ لا يدفع المحشي
هنا ان المكان على ما ذهب اليه افلاطون مجرد عن المهية حتى يتمم المنع وطلب الدليل على نفيه
بل نقل مذهبه لينبه الطالب بالموجود المجرد عن المهية امر معقول اعتبره الحكماء الكبار
ليريد الاستبعاد العارض للاذهان القاصرة في امكان هذا القسم ولو كان الطويل العريض
والعميق مهية للمكان لكان جوابا للسؤال عنه بما هو وليس كذلك كما لا يخفى والمعترض عليه في نفي المهية

عينه هو البرهان القائم على ان كل ذي ماهية معلول لامتناع ان يعلل كنهه كما سبق فان نكتفي بما ... الا
لا الى تصور الكنه ليس من خواص الماهية   ولهذا قال بعض المحققين من الواجب لا يكون
اثار لغيره اذ لو كان امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات فهي واجبة بغيرها وهو الذات
لا وفيه بحث اما اولا فلانها استدلت على عليته الذات للوازمها اعني قوله فانه لو لم يكن لا بد
منه العلية اصلا كيف ويمكن اجراء بعينه في عليته اللوازم للذات فيقال اللوازم علة للذات
فانه لو لم يكن اللوازم لم يكن الذات واما ثانيا فلانا نختار ان وجوده تعالى عين ونمنع ان يكون
اتصافه به بالوجود بسبب وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية وقد عرفت ما فيه [illegible] انه يرى
عنها قال بعض الفضلاء لا يقال الامكان هو الاحتياج الى العلة وقد ثبت ان الشيء اذا كان ممكنا يكون محتاجا
الى العلة واما اذا لم يكن ممكنا فلانا لا نسلم فلا يتم الزوجية واجب الاحتياج الى علة يجعلها
متصفة بها ولا يلزم من زيادة الوجود عليه عدم احتياج الاتصاف به الى علة فلا ينبغي ان يحال
لانا نقول ان ما ذكرتم على تقدير تحقق [illegible] ان لا يكون موصوفة العوارض الواجب النبوت بها هو
علة لتلك العوارض كما تقول النسبة الى علومها والمعدود والخصوص النسبة الى العدد العارض
زوج لك فالظاهر والتفصيل انه يتوقف تحقق [illegible] وفيما نحن فيه وان كان واجبا بالنظر لذاته
للموصوف لكنه بالنظر الصغير يمكن لان حصول الشيء لشيء لا ينفيه ان يكون واجبا بالنظر الى
شيء بحسب ذاته الا انه اذا كان واجبا بالذات بالنظر الى احدهما يكون مستغنيا الزوج الحصول ولو
كان واجبا بالنظر الى الآخر ايضا بحسب ذاته يكون الآخر مستغنيا اللزوم معلولا على تقدير كون الحصول
واجبا بهما ان يكون الوجوب معللا بهما فيلزم توارد العلتين على المعلول الواحد ولا نتوهم ان اللزوم
ليس معللا لان حصوله وعدم حصوله بالنسبة الى نفس الحصول مع قطع النظر عن المنتسبين على السوية
فلا بد للاتصاف [illegible] من مرجح هي احد المنتسبين او غيرهما وفيه بحث اما في السؤال فلانه متجه ان
النقض [illegible] ايضا بما ذكرناه آنفا واما في الجواب فلانه ان اراد بالوجوب بالنظر الى الموصوف الذاتي
نختار انه واجب بالنظر الى كل واحد منهما ولا يلزم منه العلية فضلا عن توارد العلتين
وان اراد به العلية فالقابل لا يستلزم ذلك لان العلية فرع الامكان والاتصاف المذكور
ليس بممكن فيه وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه   او يحتاج الى
المعدوم نعقده قبل لان عروض الوجود للماهية مستلزم الى آخره قال الوجود لها ابتداء الى آخره
وفيه بحث اذ معنى كلام الشارح انه لو كان عروض الوجود للواجب بعلة لكان هذه العلة هو الواجب

لا غير فلو كان عدم عروض الوجود له تقدم بواسطة علية علة العروض وعلة العروض هو الواجب لا غير يحتاج
الى عدم [illegible] هذا معنى كلام الشارح وهو صريح في ذلك لا ما حسبه توجيها له [illegible]
وذات الواجب تعم فرد خاص من افراد الوجود المطلق او حصة الواجب تعم فرد الوجود المطلق
عنه [illegible] لا يمكن ان يقال كونه واجبا بالذات بواسطة انه فرد من الوجود المطلق اذ لو كان كذلك
لكان كل فرد منه واجبا بالذات وليس كذلك في لا يحتاج الممكن في اتصافه بوجوده الى ان يحصل له فرد
من الوجود باعتبار ما في اول الحواشي حتى قيل الواجب بالذات لا احتياج الى ذلك بل هو في نفسه فرد من
الوجود فلا حاجة الى جعله فرد ذلك المفهوم وكيف يكون فرد منه وقد ذهب الشيخ والفارابي الى ان
الوجود امر عقلي لا فرد له في الخارج كما نقل الشارح عنهما في مبحث الوجود قيل انما يلزم ذلك لو كان
وجوبه بجهة كونه فردا من الوجود المطلق اما لو كان وجوبه بكونه فردا قائما بذاته لا يلزم ذلك الدليل
جميع افراده كذلك وفيه بحث اذ هذا الكلام خارج عن قانون التوجيه لان المحشي ادعى لزوم
التالي المقدم وهو قد حكم بعدم لزومه لمقدم آخر ثم من البين ان كون الشيء وجودا كما لا يقتضي
كونه موجودا كذلك كونه قائما بذاته لا يقتضي ذلك فمن اين يلزم من كونه وجودا قائما بذاته ان يكون
موجودا بالذات واي ترجيح لهذا الشرط ان يقال نظرا لما كان حقيقته الفلك موجودا بالذات ثم قيل
كون الشيء امرا عقليا لا ينافي ان يصدق على الموجود الخارجي اذ كما نصدق بحسب الذهن [illegible]
في المعقول الثاني ان لا يكون صدقه صادقا خارجيا فانه ما يعرض المعقول الاول بحسب وجوده الذهني
والمراد بالعارض ههنا الخارج المحمول كما يظهر من تقسيم الكلي بالنسبة الى افراده الى عوارض الماهية من حيث هي
وعوارضها بحسب الوجود الخارجي وعوارضها بحسب الوجود الذهني التي هي المعقولات الثانية و
فيه بحث اذ لا وجود للعام في الخارج الا في ضمن الافراد فاذا كان فرد موجودا في الخارج وهو عينه
فلا محالة يكون موجودا فيه ولا يكون وجود العام في الخارج الا هكذا وما يكون كذلك لا يكون نفيا بنائه
العقلية في مقابل الخارجية واما ان الصدق بحسب الذهن فان اراد انه يقتضي التغاير في الذهن
فهو في جميع الصور كذلك كما صرح به في موضعه وان اراد ان القضية لا يصدق خارجية حتى لو
لا يصدق مثلا زيد ممكن [illegible] فيلزم ان يصدق نقيضها خارجية فلا يكون زيد ممكنا
في الخارج فيكون واجبا او ممتنعا فيه فيلزم الانقلاب واذا لم يكن شيئا في الخارج كان لا شيء فيه و
لا يحمل عليه الشيء [illegible] ساكت   والوجود الخاص ههنا الخ بعينه انه على ان
الواجب ان اراد بالوجود الخاص هو الوجود المطلق مع قيد او شرط فيدل لا ينفع [illegible]

اذ لا المعارض وان اراد به فرد الوجود للمطلق فيتوجه ح ما هو الغرض من الحكم فانه نفس الوجود
اذ العرض الذاتي له اذ لا حكم ان يكون موجودا بالذات مستغنيا عن الوجود وافراد الوجود ليس
كذلك بل الحق انها معه وعين كما مر في الاشارات المنبه وان اراد به غيرها فتسميته بالوجود مجرد
اصطلاح ولا يلزم من ذلك ان يكون موجودا بالذات ومستغنيا عن الوجود فتامل
بل يجب لكل واحد منهما ما يجب للاخر وفيه بحث اذ قد يجب لفرد من افراد النوع امر لخصوصيته
لا الماهية النوعية وشمل هذا الايجاب يجب لذلك الفرد الاخر من قد لا النوع فتقدم
ه اما لا وجود كتقدم الجزء على الكل يجب الاخر من الكل يتقدم عليه بالطبع كسائر الاجزاء وفاعل الشيء [illegible] التقدم
بالطبع موجبه الى اعتبار الوجود ومقدم ايضا اذ المعتبر الكل بما هو في الاعتبار الذهني مجردا
عن ما هو خارج عنه فانه بهذا الاعتبار وان كان عاريا عن الوجود والعدم لكنه ليس عاريا عن
الاخر ومشتمل بما يمكن ان المشتمل عليه بهذا الاعتبار والمشهور انه ادعي ان الجزء متقدم على
الكل بحسب الذات مع قطع النظر عن الوجود ولما كان هذا التقدم مختصا بالاعتبار الذهني
المقابل لنفس الامر لم يكن متقدما في نفس الامر ولا يصح ان يكون متقدما للعلة الموجبة للشيء عليه
في نفس الامر فانه متقدم عليه لا بمان يكون في نفس الامر كان ناثر العلة وحصول الاثر منها
وللعلة الموجبة في نفس الامر معلولها لا متقدما بالعلية وتقدم بالطبع باعتبارين كما مر في
مبحث التقدم وكلاهما بحسب الوجود كما عرفت واذا عرفت هذه المطالب الثلث الاعتراض الذي ذكرها
الشارح بقوله واعترض على دليل الحكما [illegible] لان القول [illegible] يلاحظ
كون الشيء موجودا امتنع ان الحاكم [illegible] لبيان ما ينبغي [illegible] التي
ما لم يكن موجودا امتنع ان يكون مبدا للوجود واقول معنى كلام اللمعة ان الماهية من حيث هي
في الوجود غير معقول لان الماهية من حيث هي في الماهية الماخوذة بدا ما عدا [illegible] ما هو خارج
عنها لا [illegible] ان يوجد [illegible] في نفس الامر وذلك لان الماهية ماخوذة بهذا الوجه امر اعتباري
غير متحقق في نفس الامر كما مر غير مرة [illegible] في نفس الامر لا بد ان يكون واقعا فيها واما كون
النفس القابل [illegible] لان قبول الماهية للوجود [illegible] في نفس الامر [illegible] في الاعتبار
الذهني كما [illegible] الحاشية السالفة فيجوز ان يكون المقبول [illegible] الاعتبار الذهني
دون نفس الامر والحاصل ان قبول الوجود في الاعتبار الذهني والاتصاف في نفس الامر فلذلك
جاز ان يكون الماهية من حيث هي بالتفسير المذكور قابلة للوجود ولا يجوز ان يكون موجدة

يكون الصفة انها امر عقلي فلا عرفت ما حققناه ان الشان الوجود بمعنى الموجود مغاير للماهية الخارجية حينئذ
ههنا وسماه صفة لا اعتراض عليه بالماهية الموجودة ولا خفاء في ان فاعل مغاير للوجود الذي هو
عين الامر الخارجي يجب ان يكون موجودا في نفس الامر ولا يجوز ان يكون اثر الاعتبار كالماهية من
حيث هي بالتفسير المذكور فان الفرق بينهما اختصاصه بلا ميله وهو غير مرتبط
بعد لان الناقص قبل هنا غير صحيح لان الناقص معنى وحاصل الجواب منع جريان الدليل في صورة
النقض الخ وفيه بحث اذ معنا اجرى الناقص دليل المعلل في صورة النقض كما يجب فيه لو جاز
للمعلل ان يمنع جريان الدليل في صورة النقض بناء على جواز ان يكون بين الصورتين فرق لا يجدي
النقض في صورة اذ للمعلل ان يمنع جريان الدليل فيها بناء على جواز ان يكون بين الصورتين فرق
بل عليه ان يبين الفرق بينهما بوجه يظهر منه عدم جريان الدليل في صورة النقض حتى يتم منه ان الدليل
ليس جاريا فيها ومحصله ان النقض انما يرد اذا كان قبول الوجود غير مشروط بالوجود وليس
كذلك اذ لو كان كذلك لما جرى دليل المعلل في صورة النقض اذ يرد لنا انه لو كانت الماهية
من حيث هي موثرة في وجودها كانت علة لما عليه لم وهي متقدمة على معلولها بالوجود [illegible] الماهية
قبل وجودها هف واجراء في صورة النقض انما لو كان هنا الدليل يجري [illegible] صحيحا
لما كانت الماهية من حيث هي قابلة للوجود اذ لو قبلته لكانت علة مادية له وهي متقدمة بالوجود
على مقبولها فيلزم ان يكون الماهية قبل وجودها لكن الماهية من حيث هي قابلة كما عرفته للنص
بقوله وقيامه بالماهية من حيث هي فظهر ان الدليل في صورة النقض مبني على ان كون العلة
القابلية مشاركة للفاعلية في التقدم بالوجود [illegible] الحكم مبني على ما [illegible] الوجود
بالماهية من حيث هي لما كان قابليتها للوجود واتصافها به بحسب العقل الخ قوله ولكن
فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل لو كان التاثير في الوجود عبارة عن ان يحصل الفاعل الوجود
في الماهية كما يحصل الصباغ السواد في الثوب حسب ما مر الى ما في عبارة الشرح بحسب ان يقال
كما ان قابلية الماهية الوجود بحسب العقل فكذا فاعليتها له انما بحسبه وليس كذلك لما عرفت
مرة من ان الوجود بالمعنى المصدري ليس عارضا للماهية لا في نفس الامر ولا في الاعتبار الذهني
والوجود بمعنى الموجود عارض لها في الاعتبار الذهني المقابل لما في نفس الامر فلو كان تاثير الفاعل
في عروض الوجود لها لما كان اثره واقعا في نفس الامر ولا كذا ان [illegible] بل التاثير
في الوجود عبارة عن جعل الفاعل الموجود في نفس الامر والموجود فيها [illegible] الماهية [illegible]

واقع في نفس الامر وليس فصح انفعال الاثر الفاعل للوجود في نفس الامر والموجود فيها عين الماهية الوجود بمعنى الموجود وصح انفعال اثره هو الماهية ولم يصح انفعال اثره يحصل الوجود في الماهية ثم لو كانت فاعلية الموجود الخارجي بحسب الوجود العقلي ينقل الكلام الى الوجود العقلي ويلزم ان يكون لمثل هذا الوجود وجود آخر هف لانفعال لو كان يقول الوجود بحسب الوجود العقلي لم يرد السابق لان اثر لمثل الوجود في الاعتبار الذهني لا في نفس الامر وذلك لا ينوقف على وجود الفاعل الا ان يتوهم ان لا اثر في نفس الامر يتوقف على ثبوت المثبت له لا يثبت في الاعتبار الذهني كما حققناه في الحواشي السابقة بحث الفاعلية فانه في نفس الامر كما ان ان بيته الا يبعد عنه ما عليه لو حيث هذا الكلام من الشارح مثل ما قرره آنفا من ان وجوبه الا يتم على فاعليته واعلم ان هيئة الا يتم بشرط احد الوجهين بمعنى الوجوبية لا من حيث هي هو اعتبر ما هو خارج عنها ما لو لاحظ هذا الوجه لم يكن زوجا في المرتبة ما اخبر من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي لا تتصف في نفس الامر فيه يكون بعد لنفي عنها ملاحظ ذلك لا يكون الماهية من حيث هي بالمعنى المذكور بعد لوجودها كاف ذلك رجوع الى الجواب الاول فيل لا خذ وبه الرجوع الى الجواب الاول لانهم لم يمنع انه جواب آخر فيه بحث اذ الجواب الاول حراعن النقض التفصيلي باثبات المقدمة الممنوعة وهذا الجواب كما صرح به جواب عن النقض الاجمالي ببيان عدم جريان الدليل في صورة النقض فكيف لا يكون جوابا آخر معنى تقدم العلة على معلولها فيل هذا خبط اذ بعد الاتصاف بالوجود الخارجي واذا كان الماهية باعتبار وجودها في العقل علة فاعلية لم يلزم موجوديتها في العقل قبل اتصافها بالوجود الخارجي وفيه بحث اذ مدار كلامها على ان يكون بعد اتصاف الماهية بالوجود الخارجي والعقلي بكونها موجودة في الخارج وهو غير صحيح اذ لو كان كذلك لكان العقل الذي يكون اتصاف الماهية بالوجود الخارجي فيه ووجود الماهية ووجودها هناك لكل موجود في الخارج ولا احتياج الى ان يوجد عقلا اولا ليعرض له الوجود الخارجي هنا ان يتحقق بوجه في الخارج وقد تبين انه ليس كذلك وايضا قد عرفت ان عروض الوجود للماهية في الاعتبار الذهني المقابل للخارج في نفس الامر اذ لو كان فيها للزم ان يكون لها قبل الوجود وجود آخر فلو كان ذلك العقل بكونها في الخارج لمن ان يكون الامر الواقع في الخارج موقوفا على امر اعتباري محض واقع في نفس الامر هف على موجودية الماهية في الخارج ما اسندنا اليه الموجد

حيث وقع في الخارج لا حيث عرض في العقل للماهية فانه ما لم ينضم اليه الوجود يوجد من الوجوه لم يكن موجودا هذا مبني على ما توهم من ان الموجود ما له الوجود بالفعل وقد مر انه ليس كذلك اذ لا يلزم من صدق المشتق على الشيء ثبوت مبدأ الاشتقاق له فيل هذا مبني على اصطلاح الخاص وهو ان الموجود بالفعل ليس متصفا بالوجود والاعمى بالفعل ليس متصفا بالعمى بالفعل وهذا كلا العرض العام والخاص ما في الناس كلهم يطلقون ان السماء متصفة بالوجود والوجود بالفعل بل هو قبل السماء متصف بها بالقوة فيشاهد العرف العام لما ذكره وكان الشارح اشار بقوله ما لم ينضم اليه الوجود ليس من الوجوه الى ما هو اعم من الانضمام الحقيقي الذي هو الحلول الوصفي للحلول والانضمام العرفي في الذهن من حيث انتزاع الوصف من الموصوف وفيه بحث اما اولا فلان قوله هذا مبني على اصطلاح الخاص غير مسلم اذ لا اصطلاح له في المقام الا ما دل الدليل عليه ان ليس الموجود المذكور عرض من الماهية حكم الخارج بل ليس عارضا لها بالفعل وليس في الحكم العرفي لان اهل العرف يحكمون بان السماء متصفة بالوجود بل بان الوجود عارض السماء نعم يحكم بالاتصال بينهما بحيث ان الموجود صحيح بها كما ان الاسود صحيح به السواد وصدق فيل الدليل على امتناع العروض لاعتقاده ان يثبت للشيء واما ثانيا فلان تعميم الوصف بحيث يدخل فيه صحة الانتزاع مع انه دعوى بلا سند مخالف لاطلاقات القوم فانهم قسموا العارض الى الصور والاعراض ولو دخل فيه مثل الوجود والعمى لما انحصر التقسيم المذكور وايضا حكموا بان عروض شيء لآخر فرع ثبوت المعروض ولو دخل صحة انتزاع الوجود فيه لما صح الحكم المذكور ان امكان الموجود كافية في صحة الانتزاع على ان الدعوى هي ان الوجود ليس منضما الى الماهية في حد ذاتها وباعتبار انه ذلك انتزاعي ينضم الى الماهية الحقيقية بحيث يعد الدعوى وتسميته صحة الانتزاع بالانضمام لبعض كما فيها ثم ان اراد بانتزاع الوجود بالمعنى المصدري يكون الماهية الموجودة ان التسليم بانها شيء له الوجود فانه كاذب قطعا لما مر فيرده انه ليس صحيحا بها الا في نفس الامر بل في الاعتبار العقلي وان اراد به الوجود بحسب العقل عارضا لها في الاعتبار العقلي لانه الوجود بمعنى الموجود لا بالمعنى الذي فيه الكلام كما مر مرارا وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه لينظر فيه فان الوجود لا يدفيه التفصيل الا بأن يكون الوجود عين الحقيقة لا يكون امرا انتزاعيا اذ يصدق على الحقيقي انه امر يصير به الشيء متحققا فلا يخلو عن لزوم كونه ذات الواجب قيل انما الجزء الثاني لو كان معنى كونه عين الاشياء على ما [illegible]

وفيه بحث لان الكلام اذا كانت عين الوجود وعين الجزئية كان كل واحد منهما محمولا عليه بالمواطأة
لا الخالد فقط فيصح الوجود وجود سواء كان عين حقيقتها او لا كيف لا ولو كان كذلك لصح ان
يحمل احدهما على الكلام المذكور ويحمل عليه الآخر   الوجود حال الوجود المطلق
فانه المحمول عند من الحقيقة العقلية ولا فائدة في هذا التخصيص   من الحقيقة الفعلية
اى المفهوم الحملي الغير المتأصلة في الوجود العارض لها بحسب الاعتبار العقلي لا في نفس الامر
اما انه من المفهوم الحملي فلان المراد بالوجود مفهوم الوجود على ما مر مرارا وتحقيق ذلك كل شيء
ظاهر واما انه غير متأصل في الوجود فلامتناع استغنائه عن المحل بناء على انه عرض عام لكل واحد
من افراده بحقيقته واما انه عارض بحسب الاعتبار العقلي فقط فلامتناع حصوله في نفسه
في نفس الامر كما سبق   فانهم قالوا لو كان وجود الواجب زائدا عليه لم يصح منهم
الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل هنا انما بنى المراد بالوجود ما يساوق الحقيقة وليس
لذلك بل المراد به مفهوم الوجود ولما كان هذا المفهوم سواء كان مع نسبته او بدونها
عرضا عاما لافراده لم يكن مستغنيا عن المحل متأصلا في الوجود فيلزم الحقيقة انا الوجود
متقدم على حقيقته الكلام وصرح بان العقل حكم بانه وجد وصار ولما كان مكتفيا بنفسه او احتاج
الوجود الى ما هو عرض لها بالقياس اليه ان الاحتياج يقتضي التأخر فيه بحث اذ لا يلزم
من كون مفهوم عرضا عاما لشيء احتياجه الى ذلك الشيء في نفس الامر لا ترى ان الحيوان عرض عام
لفصله ولا يحتاج اليه فيها الظاهر ان احتياج الوجود الى الماهية في الاعتبار الذهني
لا في نفس الامر واحتياج الى الوجود في نفس الامر فرد للجنس انا الوجود متقدم في
نفس الامر لا يأبى ان يكون متأخرا في الاعتبار الذهني وكيفيا فيه وقد صرح المعلم في
الشفاء بالصانع بان الوجود متقدم على الماهية في نفس الامر ومتأخر عنها في الاعتبار الذهني
ولو سلم الاحتياج فيجوز ان يكون في العرض احتياج العارض الى المعروض لا في ما هو المعروض
عنه في الوجود فان الصورة تحتاج الى الهيولى في العروض ومتقدمة عليها بالوجود
لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية هنا المراد اذ المعقول الثاني
ما هو المتأخر وانما اذا فسر بما فسرناه فلا يأبى ان يكون فرد موجود في الخارج كما سبق
تفصيله   لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر هنا

مبني على ان يكون الواجب عندهم الوجود لا بمعنى الوجود اذ يصح ان يقال بعض افراد الوجود
وهو الواجب موجود لا بوجود آخر واما اذا كان بمعنى الوجود بمعنى الموجود فلا يمشي فيه ذلك
هو ظاهر وقيل فيه ما ذكر الشارح انهم لما قالوا ان الواجب موجود بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج
المذكور ولم يبين ذلك ان الواجب عين الوجود او الموجود ومحصل كلامه انهم لما جوزوا كون الشيء
موجودا بوجود هو عينه لم يصح منهم الحكم بالوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر لجواز ان
يكون موجودا بوجود هو نفسه كما قالوا في الواجب وفيه بحث اذ علم مما مر ان الواجب
عين الوجود ثم ولو لم يبين ذلك الكيف يكفي انهم قالوا انه موجود بوجود هو نفسه كما قالوا في الواجب
حيث لم يكونوا قائلين بان الواجب عين الوجود   وانه لما تحقق في الخارج
فرد من افراد الوجود المطلق فيلزم هذا المفهوم من حيث انه عارض ليس له ما بعد في الاعيان
الى وفيه بحث اما اولا فلانهم ارادوا ان المطابقة الكلي فرد حتى اذا وجد منه في الخارج كان له ما بعد
فيه ولم يشترطوا ان يكون ذلك الفرد متصفا بالخارج في الصفات التي للكلي في العقل كالعروض والكلية
ولو اشترطوا ذلك لم يكن لشيء من الكليات ما بعد في الخارج لان ما في الخارج ليس متصفا بالكلية فيه واما
ثانيا فلانه لو صح ما ذكره لكان مثل الحيوان بالقياس الى الناطق معقولا ثانيا حيث لا يكون عارضا له
في الخارج وليس له من حيث انه عارض لنا الحيوان مطابق في الخارج فان الحيوان الواقع في الخارج معروض
الناطق لا عارض له ولم يقل به احد كذا قال بعض الفضلاء المراد بالمطابق المعنى للفرد الذي
يصدق عليه المعقول الثاني صدقا ذاتيا اذ الطبائع الموجودة بوجود الفرد ذاتيات الفرد دون
عوارضها فان الكلي يكون موجودا بوجود الفرد لاتحادها وجودا بخلاف العوارض والوجود المطلق
ليس ذاتيا لما صدق عليه من الافراد دون ان يلزم من وجود الفرد الواحد وجود ما يطابقه
بالمعنى المراد هنا وفيه بحث اذ صدق الكلي الحاصل مطلقا سواء كان المحمول ذاتيا للموضوع او
عرضا له يقتضي اتحاد الموضوع مع المحمول في نفس الامر ذاتا او وجودا كما ثبت وليس في الخصوص
بحمل الذاتي كما حسبهم فان دلالة العبارة التي عبر بها عن الحمل الاتحادي كالفرد فرد هو هو
وصدقها مستلزم لاتحاد الطرفين كما لا يخفى   لكونها في الدرجة الثانية في التعقل
كون العارض العقلي في الدرجة الثانية من التعقل غير لازم والمشروط وفيه نظر في الحواشي
السابقة وكذا كون العارض العقلي بالمعنى الذي ذكره الشارح وهو المقابل للعارض في الخارج والعرض
في الوجود من مسمى المعقول الثاني غير لازم فان العارض بالمعنى المعقول الثاني هو المقابل للعارض في نفس الامر

سواء كانت في الخارج او في الذهن كما حققناه   فان النقل لا يلاحظ او لا مفهوم الحيواني
بهذا الاحتمال ويحتمل غير ذلك مما لا يلاحظ او لا مفهوم الكلي ثم قسم الحيوان وغيره
اقول لا كذلك الوجود الخارجي فبل ما تثبت الوجود الخارجي لا يكون وصفا للماهية الخ
وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان الوجود الخارجي لو لم يكن من القسم الاول الثاني ان يكون
من القسم الثالث غير لازم لم يكن القسمة حاصرة قلنا غير لازم واما بالمرة ذلك لو لم يكن الوجود الخارجي
خارجا عن القسم وهو خارج عنه اذ المتبادر هو عارض في نفس الامر والوجود الخارجي ليس منها كما
حققناه واما ثانيا فلان غير لازم الاتصاف بالوجود بحسب الخارج لا يقتضي تقدم الوجود الخارجي
اذ المقدمة البديهية المشهورة ان ثبوت شيء لاخر فرع لوجود المثبت له يقتضي ان يكون
وجود المثبت له اصلا سابقا عليه الثبوت المذكور ولا اخذا في ان فرع الشيء عنده وانما
الثبوت المذكور والنسبة بين الثابت والمثبت له وان اخر النسبة عن طرفيها ظاهرا وكذلك
ذهب المتاخرون الى الوجود الخارجي ليس عارضا في الخارج ثم ما نظروا الى ما ذهب اليه جمهور ارباب
الاصول المعتمد من ان صدق المشهور يقتضي ثبوت الاصل وهو سبب الاشتقاق وحلوا ذلك
منهم حملوا ان الوجود الخارجي عارض في الذهن وفيه اشكال لانه لو كان الوجود الخارجي عارضا
في الذهن وفرعا الموجود الذهني فاما ان يصدق الموجود في الذهن بدون ثبوت الوجود
الذهني وح يلزم صدق المشتق بدون ثبوت الاصل وهم لا يجوزون ذلك ولو جوزه
فلا حاجة الى التزام ان الوجود الخارجي عارض في الذهن ومع ثبوت الوجود الذهني فينتقل
الكلام اليه فيلزم التسلسل او صدق المشتق بدون ثبوت الاصل والحق ان هذه القاعدة
الاصولية ليست كلية على ما ذهب اليه بعض ارباب الاصول وان صدق الموجود لا يقتضي
ثبوت الوجود اصلا لا خارجا ولا ذهنا في نفس الامر كما حققناه   فاذا اتصف
الماهية بالوجود في نفس الامر ح اذ لو كان كذلك لزم الدور او التسلسل وهنا كان
الاتصاف او خارجيا لان اتصاف الشيء بصفة فرع لوجود الموصوف فيكون للماهية وجود
آخر وينتقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل فان قلنا اذا لم يكن الموجود عرضا للماهية
في نفس الامر فيما اذا اتصف الماهية بالوجود مع المعدومية بان لا يكون الموجود في نفس الامر
ويصح حملها عليها ح السابقة واعلم ان الوجود لو كان عارضا للماهية في نفس الامر لكان
افراد يعرض لها لا محالة اذ لم يكن عارضا لها لما جاز ان يكون مفهوما واحدا منتزعا عن المعقل

من كل موجود والبرهان الشارح لم يذهب الى ان للوجود افرادا عارضة للماهيات فالوجود ان كان له
افراد عارضة امر وراء الماهية والوجود المطلق وحصة زايدة عليهما عارضا لهما كما لا سبيل
اليه وادعى ان الوجود عارض للماهية في نفس الامر ثم حال الوجود بالقياس الى الموجود كحال
مثل الحركة بالقياس الى المتحرك فان عروض الحركة للشيء في نفس الامر منشأ لكونه متحركا وصحة
حمل المتحرك عليه وكون الشيء موجودا او صحة حمل الموجود عليه منشأ لانتزاع الوجود عنه
ومن ثم صرح بعض القدماء بان حقيقة الوجود هي الموجودية فصل الشيء شيء آخر في نحو
من الوجود ان وجب ان يتأخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر
ظرفا للاتصاف بالوجود في نفس الامر والا تقدم على نفسه او وان لم يجب تأخره لم يدل
على الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج ولا يخلو عن خلل الا بان يقال المعتبر في الوجود
الذي هو ظرف للاتصاف اعتبار الموصوف بحسبه كالوجود عن الوصف في الماهية لا يقال
بحسب الوجود الخارجي عن الوجود بحسب وجوده في الذهن ولكونه تابعا عن الوجود
في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر الماهية بدون ملاحظة
الوجود في يوجد الماهية في نفس الامر متميزا بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر
وان كان غير متميز بحسب نحو آخر من الوجود في نفس الامر ايضا وفيه بحث اما اولا فلانا نختار
الشق الاول قوله لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود قلنا بطلان ذلك ممنوع
لما مر غير مرة من ان ليس للوجود بالمعنى المصدري حصول للاشياء في نفس الامر اصلا
لا ذهنا ولا خارجا واما ثانيا فلان المراد بامتياز الموصوف بحسب هذا الوجود عن الوصف
ان لا يكون ذات الموصوف بحسب هذا الوجود عن الوصف ان لا يكون ذات الموصوف في
هذا الوجود عن الصفة فالموجود بحسب الوجود الخارجي متميز عن الوجود بهذا المعنى
وان اراد به ان يكون لكل من الموصوف والصفة وجود آخر فلا نسلم ان الاتصاف يقتضي
ذلك لاحتمال ان يكون الوجود موجودا بذاته والماهية موجودة به وتتصف الماهية بالوجود
لا بد له من المصحح ليلزم ان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه لننظر فيه والجواب ان الماهية
ان كانت مع قطع النظر عن الوجود بحسب الوجود في نفس الامر ومع قطع النظر الذي يكون للماهية في الخارج
عبارة عن الوجود فيها انتزاعا على ان يكون لها في نفس الامر وجود ان فلا يجوز ان يكون
الماهية في الخارج عبارة عن الوجود عن ما نحن فيه انتزاعا على ان يكون لها في الخارج وجود

لا بد ينبغي للمصنف بل نقرر قبل التحقيق ان الوجود مما ينتزعه العقل من الماهية ويصفها به
ومصداق ذلك الوصف هو عين الماهية وقد عرفت الفرق بين المنتزعات الثانية
والعرضية فان قلت فيكون الحكم بثبوت هذه المنتزعات لها كاذبا لما مر انه لا ثبوت لها اصلا
قلنا انما يلزم كذبه اذا كان الحكم بثبوتها لها بثبوت الاعراض لمحالها اما اذا كان المراد بثبوتها
لها كونها منتزعة منها بضرب من التحليل وللعقل ان يصفها بها فلا فان قلت فجميع هذه المنتزعات
معقولات ثانية او بعضها وتميز ما هو منها معقول ثان عن غيره قلت بل بعضها وهو ما يكون
الاتصاف بحسب الوجود الذهني ثم الاشكال في كون الاتصاف بالكلية ونظائرها بحسب الوجود
الذهني لا في ان الاتصاف بالعمى والفوقية مثلا بحسب الوجود الخارجي لان الوجود او شرط ان
للاتصاف [illegible] عليه يصح مثلا ان يقال [illegible] في الذهن فصار كلها وجدت في الخارج فصار
فوقيا او اعمى لكن في نفس الوجود [illegible] كما مر اليه اشارة اذ لو اشترط في الوجود الذي
هو طرف الاتصاف متقدم على الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج
لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لتقدم الشيء على نفسه
واكتفى بمجرد كونه منتزعا من الماهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي
بحسب الخارج منتزع من الماهية الموجودة في الخارج فالوجه كما اشير اليه انه قد يعتبر كون
الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود ان يكون الماهية في ذلك النحو من الوجود غير ملحوظة بذلك
العارض وظاهر ان الماهية في الوجود الخارجي ملحوظة بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر
ملحوظة بحسب نفس الامر وكذا في الوجود العقلي انها ملحوظة بحسب نفس الامر لكن العقل ان يعتبرها غير
ملحوظة في شيء من العوارض فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى هذا الاعتبار فهذا
النحو من الوجود ظرف للاتصاف وهو نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر لاجل ان
هذا النحو [illegible] بالفعل لانه يصح ان يصير عنه ولو كان معناه ذلك لصدق فانه [illegible]
[illegible] غير مشاهد [illegible] يصح [illegible]
عن [illegible] وما [illegible] فلان [illegible] الوجود الذي
هو ظرف للاتصاف متقدم عليه قوله لزم اذ لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر فلا يخرج
ان لا يكون الاتصاف به فيها ويظهر من هذا ابطال ما حسبه من ان الماهية مخلوطة بالوجود
واما ثانيا فلان الماهية لو كانت في الوجود العقلي مخلوطة بحسب نفس الامر على ما نصه فلو [illegible]

المثل

العقل غير ملحوظة لا يصير بذلك غير ملحوظة في الواقع ولا يلزم من ذلك ان يكون لها نحو آخر من الوجود
بل نحو وجودها هو ما كان غاية الامر ان العقل يعتبرها مجردة عن مادة في الواقع وبهذا التعقل
لا يتغير الواقع ولا يصح ذلك ان يتصف بالوجود في نفس الامر ولا يستقيم ان هذا نحو آخر من انحاء
الوجود للماهية ولا انها في هذا النحو ظرف للاتصاف بالوجود وهل هذا الا كاشتمال الجسم ما دام الجسم
مخلوطا بالسواد اعني صالح لعروض البياض له فلو [illegible] العقل غير ملحوظة به صار بهذا الاعتبار معرى
عنه السواد صالحا للبياض لعروض البياض له بهذا النحو من الوجود هو ظرف له البياض
الكشف لحقيقة الامور اذ انها ليست معقولات ثانية لانها عارضة في نفس الامر لا في الذهن
كالوجود واذ انخفض ما قررناه من ان المعنى هو مفهوم الوجود وانه عارض بحسب الاعتبار
الذهني هو المعتبر في المعقول الثاني وقت العدم بالجهات الثلث عليه الكشف لحقيقة الامر
في كونها من المعقولات الثانية فان كل واحد من مفهومات المعدوم والواجب والممكن والممتنع من العوارض
العارضة بحسب الاعتبار الذهني على ما هو المعتبر في المعقول الثاني حسب اقتضاءه وليس شيء
منها موجودا في الخارج واعلم ان هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح [illegible]
انما يصح على طريقة القائلين بحصول الاشياء باعيانها في الذهن واما اورده الشارح عليه
في مباحث الوجود الذهني فقد عرفت جوابه [illegible] هنا المقصود الا طريقة واحدة هي حصول
ماهيات الاشياء في الذهن على ان انها في الذهن تعلق بهيئة اخرى [illegible]
ولا يلزم من وجود شبح العقل اتصاف [illegible] فان ذلك [illegible] الحصول في الذهن [illegible]
فيرد الشارح [illegible] بالذهن الذي [illegible] اذ العلم بالذهن [illegible]
على ما سبق فيكون [illegible] من الوجود الذهني ولا دليل على ذلك ويرفعه اي
ملاحظة عنوان المعدوم اذا افرد [illegible] على هذا [illegible] في الذهن [illegible]
ضرورة الى ان يتمثل المعدوم في الذهن ويلاحظ عنوان المعدوم [illegible] لا يلاحظ
عنوان المعدوم [illegible]
ان تمثل العدم في الذهن صورة معقولة [illegible] مفهوم العدم [illegible]
قسم للثابت لانه قسم من مقابل الثابت وهو المعدوم فان عدم العدم [illegible]
للمعدوم وقسم مقابل الشيء قسيم له اي بحسب [illegible]
لا قسم الثابت ما هو معدوم بحسب نفس الامر لا بحسب [illegible]

معدوما ان يصدق عليها الثبوت وهو كذلك للمعدوم المطلق ثابت باعتبار غير ثابت باعتبار
وصحة الحكم باعتبار انه ثابتا اورد على ذلك ان صحة الحكم على المعدوم المطلق لو كان باعتبار انه
ثابت باعتبار يصح ان مثلا لا يكون ثابتا باعتبار من الاعتبارات امتنع الحكم عليه وصدق
اللازم مستلزم للنقيض واجيب بان تلك القضية حملية بحسب الصورة
الشرطية بحسب الحقيقة ومعناه انه لو لم يكن الشيء ثابتا باعتبار من الاعتبارات
لا امتنع الحكم عليه وهذه الشرطية صادقة وقد نظر فيه الفاضل المحشي على الفاضل انه هذه القضية
ونظائرها مثل قولك المجهول المطلق المطلقا ايا ما يمتنع الحكم عليه واجتماع النقيضين
مستلزم لاحدهما بحكم العقل صحيح ومعانيها المستفادة منها بحسب التركيب الحملي من غير اعتبار
تعليق ولا على ان شكل التعليق الذي اعتبر فيها بحسب التلطف الشرطية لو اعتبر شيء وغيرها
من الحمليات لا تتلك الشرطيات فالحكم بان هذه القضايا الحملية شرطية بحسب الحقيقة دون
غيرها من الحمليات الحكم باطل اقول لو لم يصدق هذه القضايا بالحملية صدق نقيضها و
يلزم المحذور مثل لو لم يصدق قولنا كل مجهول مطلقا ايا ما يمتنع الحكم عليه وصدق نقيضه
لصدق نقيضه اعني قولنا بعض ما هو مجهول مطلقا دائما لا يمتنع الحكم عليه حين هو مجهول
مطلق اما صدقه لانه مستلزم لامكان الاشتراك وطريق دون الشرطية فلان نقيض هذه القضية
الحملية على … قيد اثبات هذه القضايا وان اشتهت لذلك
واعلم ان الحكم في القضية الحملية على الجيم بالفعل كما هو لذلك ولكن لا يلزم منه لو كان
عليه ان يكون في نفس الامر جيم بالفعل لما كان في نفس الامر جيم بالفعل بان يوصف في الخارج
او في الذهن في احد الازمنة الثلاثة وربما لم يكن كافيا الاجتماع النقيضين الحاصل بالفعل
على السواد فان الحكم في هذه القضية على امر غير متحقق في نفس الامر وقد يسمى الشيء العلم
موصوفا بجيم في الفرض الذهني فان الذهن يتصور الجيم بالفعل كالكون شيء واقع
ونصفه وصفا يحكم عليه لانه يجاد وفرض عليه فالمراد بالفرض ههنا فرض الشيء
شيئا فان قلت يلزم من الحكم على الجيم بالفعل ان يكون موجودا في الذهن اذا كان
فيه كان في نفس الامر لا محالة قلت الحاصل من الشيء في الذهن اذا كان داخلا
فيما كان وجوده وجود الموضوع والحكم على الموضوع لا ثبوتا ولم كالحاصل
فيه فانه خارج لفظ اللاشيء لانه لا شيء والحكم على اللاشيء لا شيئا ولم

يدخل في كلا شيء كذا فلا يلزم من تصور وجود الموضوع في نفس الامر اشكال ان يكون من القسم الثاني
واذا انفرد ان الحكم على الجيم بالفعل لا يستدعي تحققه في نفس الامر فالحكم على المعدوم المطلق لا يجب ان
يكون ما في الذهن منه مجهولا داخلا في الحكم عليه فان قلنا ذا الحكم على المجهول المطلق ايا ما امتناع الحكم
عليه يلزم التناقض سواء دخل ما في الذهن منه في الحكم او لم يدخل فيها على امر امتناع الحكم عليه
قلت قد عرفت سابقا في تحقيق الوجود الذهني ان الامر الحاصل في الذهن قد يكون معلوما لاتصاله
بصفة لا يكون له تلك الصفة فاذا حكم على ذلك الامر من حيث انه متصف بتلك الصفة بانه يمتنع الاتصاف
بتلك الصفة كذا كان مناط صدق وهذا الحكم اتصاف الامر الذهني بالحكم عليه من حيث يكون متصفا بتلك
الصفة لا في الذهن فاذا قيل الكاتب حيوان كان مناط صدق هذا الحكم اتصاف ذلك الامر الخارجي
بحسب الاتصاف بالكتابة اي بوجود يصدق عليه انه كاتب بالفعل في تلك الوجوه ولا يبلغ
في كلية ذلك الحكم امتناع عروض الحيوانية له في الذهن اذ لا يصدق عليه انه كاتب بالفعل ولا
من حيث انه في الذهن فالحكم وكذلك الحال في قولك كل انسان حيوان واجتماع النقيضين مستلزم
لاحدهما الى غير ذلك فالحكم على الامر الذهني المعلوم بالذات لكن مناط صدقه ثبوت المحمول او امتناعه بحسب
الاتصاف الامر الذهني بالصفة المذكورة ولما كان هذا الامر حين الاتصاف بالصفة المذكورة عين
ما افراده كان ثبوت المحمول له عين ثبوته لغيره وانتفاء المحمول عنه عين انتفائه عنه
عنه الى افراده بالعرض وكان صدقه مستلزما لثبوت المحمول للافراد وانتفائه عنها ويكون بخلاف
ذلك امارة كثيرة وكان هذا اشتهر في كتب القوم من ان الحكم في القضية المحصورة على افراد الموضوع
اشارة الى ذلك لا الى الحكم اولا وبالذات على الافراد في حال الحكم لاستحالتها اليها كيف يتصور ان
يحكم عليها اولا وبالذات واذا كان كذلك كان الحكم في القضية المذكورة على ما في الذهن
من حيث انه متصف بصفة المجهولية ومناط صدقها ثبوت امتناع الحكم عليه بحسب المجهولية ولا يبلغ
في ذلك معلومية ما في الذهن منه حيث لا يكون داخلا في الحكم المذكور فلا يلزم اجتماع النقيضين
فان قلت قد يصدق في الايجاب على بعض الامور التي لا يدخل ما في الذهن منه في الحكم عليه مع ان
وجوده في الخارج مستحيل كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما وصدق الموجبة يقتضي وجود
الموضوع بالفعل قلت لا نسلم ان صدق الموجبة مطلقا يقتضي وجود الموضوع بل الفعل بل
للموجبة الممكنة يقتضي امكان وجوده والممكنة العرضية كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما
لا يقتضي شيئا منهما بل يكفي في صدقها كون موضوعها بحيث اذا حصل بالفعل كان عين المحمول الذي كان الحكم فيها

على ذلك التقدير حتى يرجع الى الشرطية كما يكفي في صدق اللزومية للمستغرق المقدم كون المقدم بحيث اذا
تحقق كان مستلزما للتالي وكما لا يقدح جواز استلزام المحال لمحال في صدق الشرطية المذكورة حيث يكون
المقدم فرضا ورجحا استلزام التالي لا يقدح ذلك في صدق الموجبة الفرضية حيث يكون الموضوع
عين المحمول بالفرض فلا يرد انه لما اشترط اتحادهما في حال الوجود ووجود الموضوع في جاز ان يستلزم
هذا الفرض آخر هو عدم الاتحاد حال الوجود فاذا تصور العقل اجتماع النقيضين وحكم
وصفا من غير الالتفات الى انه ممتنع او ممكن بعض مثلا بالاتحاد بينهما بلا ريب فيحكم بانه يستلزم لاجتماع
هذا الفرض يكفي في صدقه وكذلك يكون ناشيا من المعتبر ولا احتياج الى وجود الموضوع قبل حصول
كلاما لكن الحكم عليه الامر الذهني باتحاده مع المحمول بحيث يكون ذلك الامر متصفا بتلك الصفة التي هي
العنوان وهو حال كونه في الذهن غير متصف بتلك الصفة فلا يدخل في الحكم وانحصر بان اذا كان
الاتصاف بالعنوان غير الواقع بان المعنى المقصود ان المتصف بالعنوان متحد مع المحمول بحسب
نفس الامر في ذلك الحال اي حال اتصافه بالعنوان فرضا وفرضا واذا ليس للموضوع في ذلك بحسب
نفس الامر فلا يكون له وصف في ذلك الحال الحاصل انه لو كان معنى قولنا المحمول مطلقا يمتنع الحكم
عليه بحسب نفس الامر في حال يكون في ذلك الحال متصفا بالمحمول يشرط ان يوجد هنا المفهوم على معنى انه
يمتنع الحكم عليه على هذا التقدير بل ان يدانه كذلك بحسب نفس الامر في ذلك الحال فهو كاذب
لانه اذ ليس له في ذلك الحال فلا يكون له وصف في ذلك الحال الى ان اريد انه كذلك فرضا يكون
له وصف في ذلك الحال وان اريد انه كذلك فرضا ان يكون له في ذلك الحال فهو راجع الى المعنى السطري
لان الاتحاد للموضوع مع المحمول على تقدير امر غير واقع فهو بعينه ما ذكره القوم وقد بحث
لانا نختار ان معنى المقصود هو ان المتصف بالعنوان متحد مع المحمول بحسب نفس الامر في حال
اتصافه بالعنوان لكنه صدق وحده لا يوجب وقوع المتصف بالعنوان في نفس الامر
كما لا يوجب صدق الحقيقية الحكم باتحاد الفرض المقدر مع المحمول وقوع ذلك الفرض في نفس الامر
وما ذكره في معرض الاستدلال انما يتوجه بذلك باتحاد الفرد المقدر وهو لم يكن
واقعا في نفس الامر لم يكن اتحاده مع المحمول الا على تقدير امر غير واقع والحكم باتحاده مع المحمول
في نفس الامر كاذب اذ ليس له في ذلك الحال فلا يكون له وصف في ذلك الحال انما قلنا اذا لم يكن
المتصف بالعنوان واقعا في نفس الامر لم يصدق انه متحد مع المحمول لعدم امكنه المفسر
فلناه ان اراد انه لم يصدق انه متحد بالفعل مع المحمول في نفس الامر لكن لا يلزم

منه ذلك لانه لا يصدق القضية فعلية ولا يلزم من كونها كذلك حقيقية مطلقا وان اراد انه لم يصدق
انه متحد مع المحمول في حال الاتصاف بالعنوان فممنوع انما يكفي في صدقه ذلك بحيث لو وقع متصفا
بالعنوان كان متحدا مع المحمول في ذلك الحال جاز ان يصدق القضية من حيث انها غير فعلية
انما بحث اراد ان معنى قولنا المحمول مطلقا يمتنع الحكم عليه ان ما هو متصف بالمحمول مطلقا
يمتنع الحكم عليه بحسب نفس الامر في حال اتصافه بالمحمول ولا يلزم كذبه لو لم يكن له في ذلك الحال فلا يكون له صفة
في ذلك الحال لانه لا يلزم من هذا ذلك وانما يلزم ذلك لو كان الوصف ثبوتيا مستلزما
له في ذلك الحال اما اذا كان سلبيا كعدم صحة الحكم عليه وعدم معلومية فلا نسلم انه يقتضي وجود
الموضوع والمحمول مطلقا وان لم يكن واقعا في نفس الامر ولا فيما ليس معلوما ولا سوادا في
نفس الامر غير ذلك السلوب فانه يصدق عليه هذه السلوب في نفس الامر لصدق نفيها
عليه فيها فيكون معلوما وسوادا او بياضا في نفس الامر فاذن يصدق ان المحمول مطلق
لا يصح الحكم عليه بحسب نفس الامر وان لم يكن المحمول المطلق واقعا فيها بخصوصها بحيث
بينهما بحثه فيه بحث لان طرفي الحكم اذا كانا موجودين في الخارج كالجسم الابيض كانا
متغايرين واحد الوجود والوجود واحد كالشيء فكيف يتحقق هناك بينهما حينئذ بمعنى
مطابقة الحكم الحملي الايجابي للواقع ما اشار اليه في الحواشي السابقة من ان الحكم المذكور
صورة اتحاد الطرفين فان كان اتحادهما واقعا بان كانا متغايرين ولهما في نفس الامر كان
الحكم مطابقا له الصورة الذهنية الصورة والا فلا قلنا اذا كان الطرفان موجودين في
الخارج كانا متغايرين ولهما فيها تغاير ادراك الاتحاد الغني الادعائي بينهما اذ لم
يكن في الخارج فاين يكون اتحادهما فلنا انما هو في الذهن لانه تصوير الذهن اتحادهما او
يصدق بان كان الموضوع حال وجوده في الذهن عين المحمول كان ذلك في الخارج
وجود عين المشتر مثلا وان لم يكن له معلوما ولا اشياء في حد اعتبار طابقه
في الذهن فلا تغاير لذلك الخط لو ادعى بان الامكان حينئذ كان مطابقه الاتحاد
الامكاني حينئذ كان مطابقا لاتحاد الامكاني مع السلب حال وجوده في الذهن
واذا ادعى بانه ليس حينئذ كان غير مطابق له بما في نفس الامر وحينئذ الموضوع
في نفسه مع قطع النظر عن ملاحظتها واعتبارها سواء كان في الذهن او في الخارج لا الحال
الذي اعتبر الذهن حصولها له وبذلك يندفع ما ذكره الشارح اشكالا قوليا لا يخفى قيل

هذا انما يرد لو كان المراد بالنسبة الخارجية النسبة الموجودة في الخارج اما اذا اريد بالنسبة
المنسوبة الى الخارج بكون الخارج ظرفا للنسبة بان يكون بحيث يعتبر الشيء بحسب وجود ذلك الشيء
في الخارج كما صرح به الشارح فلا اذ لا يلزم من تحقق النسبة الخارجية بهذا المعنى ان يكون موجودة
في الخارج بل النسبة الخارجية بهذا المعنى انما يوجد في الذهن فقوله وكيف يتصور هنا نسبة
بينهما ان اراد فنقول هنا انه لا اشتباه في الخارج حتى يكون للمعنى انه لا يوجد في الخارج النسبة
فهو مسلم لمقدمة لم يثبتها الشارح بل صرح بخلافه وان اراد به الاشارة الى ان الاتحاد
بمعنى انه لا يتحقق في هذه المادة النسبة الخارجية فهو ممنوع فان النسبة الخارجية بالمعنى
الذي سبق يتحقق في الذهن وفيه بحث لان تحقق النسبة بين طرفين في الخارج سواء كان
الخارج ظرفا لوجودهما او ظرفا لنفسهما انما يكون اذا حصل تغاير الطرفين فيه وههنا
شيء واحد موجود بوجود واحد فلا يمكن ان يتصور بينهما نسبة في الخارج فظهر ان الشارح
قد صرح بان النسبة يتحقق بينهما في الخارج لكون الخارج ظرفا لنفسها لا لوجودها وابن هذا
فهم من عبارة الشرح وهو ان النسبة بين شيء يقتضي بحسب وجود ذلك الشيء في الخارج
وصرح بان الشارح صرح به على ما فهم كلام ما لا يخفى المحصل لان الطرفين لما كانا في الخارج
امرا واحدا ذاتا ووجودا الخ هنا الوجود الواحد كيف يتحقق انواع النسبة المشتملة على
التغاير بين طرفيها ثم فيه لا يخفى ان الاتحاد النسبة والنسبة لا يوجد في الخارج لما اعترف به كيف
يتحقق في الخارج وفيه بحث اما اولا فلان المحشي لم يحكم بتحقق الاتحاد في الخارج بل قال ان
كان اتحادهما واقعا بان كانا معا شيئا واحدا في نفس الامر وهو اعم من الخارج واما ثانيا
فلانه قد فسر وقوع الاتحاد بان كان الطرفان شيئا واحدا فوقوعه بهذا المعنى في الخارج ظ
ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها ان اراد ان الخارج … ظرفا
لنفس النسبة في القضايا التي يكون متعلقة بالثبوت المتحقق فيهما فاما ان اراد انه ظرف لثبوت
المحمول للموضوع فيرد عليه ما مر آنفا انهما يتحدان في الخارج فلا يتصور ان يكون بينهما ثبوت
فيه واما ان اراد انه ظرف لثبوت مبدأ المحمول للموضوع كقولك زيد انسان في الخارج
وزيد موجود فيه وبعض الموجود فيه زيد ولا خفاء في صحة استعماله في سائر القضايا على
منوال واحد فلا بد ان يبين معناه على وجه يشتمل سائرها وهو انه ظرف الاتحاد المستفاد
من هو هو في الحملية الموجبة ولسلب الاتحاد في الحملية السالبة بمعنى ان الطرفين

والمحمول جنسا الوجود الخارجي وغيره الحقيقية ولا يلزم منه الا وقوع النسبة في الخارج
ويظهر منه انه لا نقول ذلك زيد موجود في الخارج نسبة خارجية لا لان اتحاد طرفيها في الخارج
الخارجي لانها قضية ذهنية وفي الخارج فيه الوجود كما ذهب بعض المتأخرين لان …
يساوق … الوجود الذهني وان اراد ان الخارج يقع ظرفا للنسبة لا في القضايا بان يقع
نسبة في الخارج عاريا عن الوجود فلذلك الشرط لان النسبة لا يكون موجودة في الخارج كما
لا يخفى … وكيف يكون وانقد هناك او على الامور الخارجية مع قد يقال
انه يقول معنى حمل اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود فيكون كلاهما موجودين بوجود واحد
فكيف يتصور كون احدهما موجودا دون الاخر فانه لا فرق في قولنا كما يتحد امر زيد كان
موجودا بوجود زيد بعينه بل نقول لا فرق بين الابيض والاعمى فان مفهوميهما … في الخارج
وفردهما موجود … احدهما بالوجود الخارجية دون الاخر والجواب ان الشارح
ذكر في الحاشية عند قول المص والوجود من المعقولات الثانية انه اذا قيل الحيوان موجود
كان معناه ان افراد ما اخذ اشتقاقها موجودة فمفهوم الاعمى ليس موجود الانتزاعه
مبدئه عنه … اصطلاح … والمحشي انه اذا وجد فرد ما كان …
موجودة بوجودها الحقيقية واما عوارضها فانما يكون موجودة بوجودها باعتبار اتحادها
معها … والفرد مع الذاتيات اتحاد ذاتي ومع العرضيات اتحاد بالعرض فيكون
الذاتيات موجودة بوجوده بالحقيقة والعرضيات بالعرض ولهذا قيل ان الانسان …
… موجود في الخارج حقيقة بخلاف الاعمى فانه موجود بالعرض بوجود زيد وليس زيد
ذات الاعمى كما … بالعرض بخلاف الانسان فان زيدا في … انسان ولو فرض وجود
الاعمى … لا يكون زيدا ولا غيره … بل شيء آخر يكون ذلك المفهوم ذاتيا لم يفاد
… فنقول معنى كلام المص انه اذا حكم على الامور الموجودة في الخارج بامور موجودة
في الخارج سواء كانت موجودة فيه بالذات او بالعرض وحيث يطابق الخارج انه يكون
القضية خارجية لاشتمالها على الحكم باتحادهما في الخارج فيشتمل مثل قولنا زيد انسان
وزيد ابيض وزيد اعمى ولا يشتمل مثل قولنا زيد ممتنع للغالب الخارج لما كان المراد
ما سوى الخارج من افراد نفس الامر لا الذهن فانه اعم من نفس الامر او على الامور
الخارجية الى قيل لما كان الامكان من المعقولات الثانية فالموصوف به اما هو الامر …

لا الخارجي فقولنا الانسان ممكن حكم بالامر العقلي على الامر العقلي والحق ان الحكم اما على الموجود
في الخارج مثلا او على الموجود الذهني مثلا كما اشرنا اليه لا يقال اذا حكمنا على الامور
الاعتبارية مثلا بالصفة الخارجية او على الموجودات العينية بالمعقولات الثانية
كان الاول حكما على الموجود الذهني بالموجود الخارجي والثاني عكسه لانا نقول على
الوجهين ان كان الحكم باتحادهما في الخارج آل وفيه بحث من وجوه منها ان ما ذكره
في بيان ان الموصوف لا بد ان يكون في الخارج بحيث الموصوف بالوجود والوجوب
لانهما من المعقولات الثانية فلو صح ان الموصوف بهما الحس في الخارج لزم ان لا يكون
في الخارج موجود ولا واجب ولا ممكن ومنها ان حصر الحكم في الحكم الموجود الخارجي مثلا
ظاهر البطلان وما ذكره في بيان ذلك من ان الحكم ان كان باتحادهما في الخارج كان
حكما على الموجود الخارجي مثلا وان كان باتحادهما في الذهن كان حكما على الموجود
الذهني مثلا لا يوجب الانحصار لاحتمال ان يكون الحكم باتحادهما في نفس الامر مع قطع النظر
عن خصوصية الذهن والخارج ومنها ان المتبادر من قولنا واذ حكم الذهن
على الامور الخارجية بمثلها ان يكون الطرفان موجودين في الخارج وقد عرفت الى ان يتم
منه وهو ان اعتبار التصديق بحسب الوجود الخارجي سواء كانا موجودين في الخارج او لا
حتى اذا قيل مثلا اجتماع النقيضين محال في الخارج يكون الحكم فيها على موجود خارجي و
موجود خارجي فلا تغتر بما لا تعنى لها دلّ مفهوم ما سابق الكلام واذا حكم بالامور الخارجية
حينئذ على الامور العقلية اقول لا اذا صدقت القضية التي حكم فيها بالامر العقلي على
الامر الخارجي صدق لا محالة عكسها التي حكم فيها بالامر الخارجي على الامر العقلي فمجرد الاول
مناف لحال الثاني مثلا اذا صدق كل انسان ممكن صدق بعض الانسان ممكن بلا اشتباه
واعلم ان الموضوع والمحمول في الموجبة الكلية الخارجية الصادقة كانا معا شيئا واحدا
في الخارج فكيف يكون احدهما موجودا دون الآخر ولا يلزم من كون الامكان والتعين ذهنيين
ان لا يكون الممكن والمتعين موجودا في الخارج فلا حاجة هنا الى ما يرد لو كان المراد بالمحكوم عليه
هنا هو العنوان اما اذا اريد به ذات المحكوم عليه الذي يسمى المصدوق والموضوع
بالحقيقة فلا ورود له لان ذات المحكوم عليه في القضية المذكورة وعكسها الموجودة
الخارجية بلا اشتباه وفيه بحث لان المحكوم عليه ما حكم عليه وشرط الحكم على الشيء ان يكون

معلوما حال الحكم وذات المحكوم عليه الذي هو افراده ولذلك صرح [illegible] لما حققناه
في حاشية شرح المطالع وليس المعلوم الذي حكم عليه الا العنوان فلذلك ذهب المحقق
الى ان المحكوم عليه هو العنوان وعلى التقدير ان يكون تبين الافراد فان وجه اتحاد
الطرفين في الوجود الخارجي ما صدق حمل الامور الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج على الافراد
الموجودة في الخارج على الافراد الموجودة في الخارج على ما ذهب اليه الشارح فلم لا يصح
حمل الامور الخارجية الغير موجودة في الذهن على الافراد الموجودة فيه اذ الشك
هنا فاذا اراد بقوله موضوع العكس موجود في الخارج انه موجود فيه في نفس الامر
م لكن الكلام ليس فيه بل فيما اختاره الشارح وان اراد انه موجود على زعم الشارح
فهو مع فانه لما ذهب الى ان الممكن ليس بموجود خارجيا لا يكون فرده موجودا فيه عنده اذ وجود
الكلي عنده في الخارج وجود افراده وهو ليس موجودا فيه ثم قيل اقول ما سيأتي من ان
مثل الاعمى موجود فان اراد ان ما يعينه موجود حتى يكون ما في الخارج منه يكون العمى
جزؤها فيكون كما ان طبيعة الموجودة في الخارج يكون طبيعة الاعمى موجودة فيه فهو
في غاية البعد عندنا فكيف ومعنى الاعمى معدوم البصر وهو مشتمل على العدم المطلق
الذي هو جزؤه فيكون العدم المطلق موجودا في الخارج وان اراد ان ما صدق
عليه الاعمى موجود فهو لا يضر القوم اذ مرادهم ان طبيعة الاعمى غير موجود لا ما صدق
عليه وفيه بحث لان المختار ان طبيعة الاعمى وهي عبارة عما عدم عنه البصر
موجود في الخارج ولا نم ان العدم جزؤها في الخارج منه بل هو قيد لها فان جزء
مفهوم الشيء لا يلزم ان يكون جزءا لما صدق في موضعه وكون القيد عدميا لا ينافي
وجود المقيد ثم لما كان الحمل الايجابي كما اعترف به هنا القائل هو الحكم باتحاد الطرفين
لتي صدق القضية خارجية كان طرفاها الآخر شيئا واحدا في الخارج فح يحتمل ان
ان لا يكون احدهما موجودا فيه مثلا اذا صدق قولك زيد اعمى في الخارج لزم
ان يكون زيد والاعمى متحدين فيه فكيف لا يكون الاعمى موجودا فيه ولا يلزم من
ذلك ان يكون العدم جزء ماهيته لجواز ان يكون خارجا عنها فح لا يكون العدم
في الخارج بالكلية الا ان يكون فيه بالعرض وقد صرح الشيخ بجوازها في الطبيعيات
الشفا. والا يكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على حاصل ما ذكره

الانسان

الشارح هنا ان النسبة السلبية خارجية مع ان طرفيها غير موجودين في الخارج وذلك
لا يوجب ان يكون المراد بالحكم هو الحكم الايجابي اذ ليس للسالبة بل الظاهر ان يترك الحكم على عمومه
ويكون الصورة المذكورة داخلة في قوله والا فلا ومعناه كما صرح به الشارح والا فكاذبة
المطابقة للخارج نعم لو كان معناه والا فلا يجوز المطابقة للخارج لتوجه ذلك وسياق
الكلام يأبى عنه قيل حاصل ما ذكره الشارح ان المناط درس تحقق وجوب التطابق في الخارج
بكون الطرفين موجودين في الخارج اذ يكون لوجود الطرفين في الخارج مدخل في ذلك الوجوب
والا لم يكن له مدخل في ذلك السالبة اصلا فلا يحسن ادخاله في هذا الحكم واما الموجبة
فلوجود الطرفين فيها مدخل في كليته وجوب التطابق وفيه بحث اذ لو سلم ما ذكره لدل على
ان الحكم في القسم الاول الايجابي انه في الخارج الحالي كما هو المدعى اذ مدخل الحكم السلبي على هذا
في قوله والا فلا فان معناه على ما صرح به الشيخ رحمه الله والا فلا يجب المطابقة للخارج فلا ينافي
في جواز المطابقة بل فيه تحقق فيه وهنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف
فتذكر فيه انه قد علم آنفا ان المراد بنفس الامر هو حال الموضوع في نفسه مع قطع النظر
عن الملاحظة والاعتبار سواء كانت في الذهن او في الخارج التي اعتبرا الذهن حصولها
ولا يخفى ملايم هذا المعنى لما ذكره الشارح بقوله والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر
كذا في نفسه ويكون الحق ان تفسير نفس الامر بما قيل انحصر بانه لا يدفع الاشكال
الا وفيه بحث لا خفاء في ان الخزانة التي فيها الكلام في هذا المقام هي خزانة العلوم لا خزانة العلوم
فالعقل الفعال انما يكون خزانة للتصديقات الصادقة كانت او كاذبة لو ثبت وحصلت فيه
هذه التصديقات اذ لو لم يكن التصديقات فيه لم يكن خزانة لكن لها ولا يلزم التصديق
من صدق وقوله بلا الكواذب وان كانت حصرتهم فيه من حيث الخط يجوز ان لا يكون
مصدقا بها فان الحافظة لا يلزم ان يكون مصدقا بما حفظ انما يكون مصدقا لو كان العقل خزانة
للمصدق به واما اذا كان خزانة للتصديق واما اذا كان خزانة للتصديق كما هو المدعى
فلا وجه له كما لا يخفى لامتناع حصول التصديق بدون الاذعان فلم يحصل التصديق و
وامتناع حصول الاذعان بدون المذعن فيه حث الاشتباه عليه الفرق بين التصديق والمصدق فيه
قال بعض الفضلاء لا يقال ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب
الحكمية فيبطل تعبيرنا بما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه و للمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق مع انه

انهم قالوا ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية
وهذا تصريح منهم بالمغايرة او معلوم ان ما لا يكون في الذهن يكون في الخارج لعدم الواسطة
فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين يكون صحة مطابقته لنفس الامر لا لما في الخارج
ولا لما في الذهن لانا نقول ان الخارج كما يكون طرفا للوجود والنفس كذلك العقل ونعني بالخارج
يكون طرفا لها ومراد القوم بلفظ ما في الاذهان من النسب الحكمية وان الصدق هو مطابقة
ما في الاذهان من النسب الحكمية لنفس الامر ما حصل في الاذهان من الاعتقاد او الوقوع
لا ما يكون الذهن طرفا لنفسه فلا يكون الصدق مطابقة الحكم له كما اذا لم يكن الطرفان موجودين في الخارج
وليس يلزم ان يكون نفس الامر مغايرا له دائما على وجه يخص لا في الخارج فان صدق قولنا الا
كلي مطابقته للنسبة الذهنية التي يكون الذهن طرفا لنفسها اعني ثبوت مفهوم الكلي للانسان
فان الذهن طرفا لنفس هذا الثبوت لا لثبوت الثبوت الا عند تقبل الاتصاف بالكلية
ولا يعتبر في هذا الصدق مطابقة الحكم للخارج ولا بما حصل في الذهن من الاعتقاد والوقوع
من حيث انه حاصل فيه وفيه بحث اما اولا فلانه يبتني على ان يكون الخارج او نفس الامر طرفا
لنفس النسبة بل وفان يكون النسبة موجودة فيه وهو كلام حاله هو التحصيل حاصله
واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الكلية ثابتة للانسان في الذهن بل الانسان في الكلي متحد معه
من غير ان يكون للكلية ثبوت له كما انه عين الموجود ومتحد معه من غير ان يكون للوجود ثبوت له
فان صدق المشتق لا يستلزم ثبوت مبدأ الاشتقاق ثم قال تفسير نفس الامر بالعقل الفعال باطل
من وجوه الاول انه يستلزم ان يكون الاحكام الصادقة مرتسمة في الفعل العقلي بعض العقل الفعال
الذي هو يكون لعدم المطابقة لنفس الامر وليس كذلك فان الصادق صادق سواء
كان العقل فعالا او لا والثاني ان الموجود الخارجي من حيث انه موجود خارجي مع قطع النظر عن
وجود الذهني موجود في نفس الامر ولذلك يصح الحكم بوجود زيد في نفس الامر مع الحكم بوجوده
الخارجي ولو كان بمعنى نفس الامر فالاول لم يكن الامر كذلك الثالث انا اذا اقلنا زيد قائم في
نفس الامر يكون معناه زيد قائم في العقل الفعال او هو يحده وفيه بحث اما في الوجه الاول
فلان العقل الفعال عنده لوجود الحكم والحكم غير مستمع فعلى تقدير عدمه لا يكون الحكم ولا الحكم والصدق
ولا الكذب فلا يحذور في انتفاء الصدق على تقدير عدمه واما في الوجه الثاني والثالث فلجواز
ان يكون نفس الامر وان كان عقلا فعالا يكون مفهومه غير المفهوم من العقل الفعال كما ان الزمان

مقدار حركة الفلك ومفهوم غير معقول ومقدار الحركة فكما ان استفهام قولك زيد قائم في زمان
كذا وعدم استفهام قولك زيد قائم في مقدار حركة الفلك لا يقدح في استفهام قولك زيد
قائم في العقل الفعال او كونه نفس الامر عقلا فعالا ويجوز ان يكون للخارج فيما هو للمفهوم
في نفس الامر فلذلك الحكم بان مدلول الخارج فيها فان قلت لو صح ما قيل بعضنا انه يحقق الحكم وصدقه
بمطابقة الخارج او في نفس الامر وكذبه بعدمها لزم ان لا يمتنع الصدق والكذب في خبر واحد
لكنهما لا يجتمعان فيه كما في قول من قال كل كلامي في هذه الساعة كاذب اذا لم يتكلم في الساعة
المذكورة بغير هذا الكلام فان صدقه يستلزم كذبه وهذا الكلام يستلزم كذبه وبالعكس فهذه
مغلطة اعيت فضلاء الامصار وحيرت اذكياء الاعصار وهو مشهور بين الجمهور بقلة نظيرها
كثير من العلماء وجم غفير من الفضلاء الايام فقرروها بوجوه مختلفة واجابوا عنها
بوجوه دقيقة متسقة ونحن نقدم ما افادوه فيها اولا ثم نحلها بخلاف ما قال العلامة التفتازاني
من انه اذا قيل الكلام الذي تكلم به غدا ليس بصادق ثم فيقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام
الغد و[illegible] يستلزم عدم صدقه وبالعكس فهذه مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء
وعقول الاذكياء ولهذا سميتها جذر الاصم [illegible]
وتاملت كثيرا فلم يظهر لي الا قليل وهو ان الصدق والكذب كما يكونان للحكم اي النسبة
الايجابية او السلبية على ما هو الشائع في جميع القضايا بالفعل يكون حكما اي محكوما به
محمولا على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولا يتناقضان الا اذا اعتبر
حالهما بحكم واحد وحكم على موضوع واحد بمحمول ما اذا اعتبر احدهما حالا والاخر حكما و
لا اختلاف للوجه لاختلاف فحينئذ كما في قولنا السماء تحتنا صادق وكاذب اي حسنا كما في التحتية
التي هي مناط المغالطة فانا اذا فرضناه كاذبا لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام
صادق فيلزم الصدق في [illegible] لا حال الحكم واما حال الحكم بها الكذب على ما فرضناه و
الصدق [illegible] الايجابية التي هي حكم المتنقض [illegible] التخصيصية التي هي الاصل فلم
يجتمعا [illegible] وكذا اذا فرضناها صادقا [illegible] فلعل الجمع بين
الصدق والكذب [illegible] يرجع احدهما الى الحكم التخصيصية والاخرى الى موضوعها
لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال [illegible]
[illegible] الادلى الالباب [illegible] عن منهاج الصواب [illegible]

ما عليه حافظ الاطناب ومنها ما في شرح الكشف في ان قول القائل كل كلامي في هذه الساعة المذكورة
سوى هذا الكلام خبر وصدقه مستلزم الكذب وبالعكس فلا يكون صادقا ولا كاذبا بالملازم
ان هذا الكلام لو كان كاذبا يلزم ان يكون بعض افراد الكاذب في هذه الساعة صادقا و
هنا لا نصدق في هذه العنوان عبارة عن ترتب الكذب على كل فرد من افراد كلامه الموجودة
في هذه الساعة فيكون صدقه وكذبه فيكون كذبه بانتفاء هذا المجموع ولا يلزم من انتفاء
هذا المجموع صدق بعض كلامه في هذه الساعة لجواز ان يكون انتفاء لكذب الكل وفيه
بحث اذ لو بينا السائل الكاذبة بالوصف الذي [illegible] الحيثية بعضها دون بعض
آخر كان نقول اذا حصر فرد كلامه الذي عليه الحكم في قوله كل كلامي في هذه الساعة
كاذب في هذا الخبر فكذبه لا غير يكون لعدم ثبوت محموله وهو كاذب لموضوعه وهو قوله كلامي
فلا يكون كلامه كاذبا فاذا لا بد ان يكون صادقا والا لكان كلامي [illegible] حال عن المطابقة وعدم
عدم المطابقة وهو محال ومنها ما في شرح القسطاس [illegible]
انه كاذب قول لم يصدق في بعض افراد كلامه ليس بكاذب ويكون هذا النقيض النقيض
المعدوم فيصدق على ذلك البعض انه كاذب ولا يصدق عليه انه صادق لانتفائه وهذا
ليس بشيء لانا نتكلم في المعدوم كلاما وليس الا ما ارتضاه وهو ان المخبر عنه انما يتعين بارادة
المخبر وان اراد بقوله كل كلامي غير هذا الكلام فلا يلزم اجتماع الصدق والكذب وان اراد هذا
الكلام وعين مكانه يتكلم بهذا الكلام وقال انا كاذب فانه ان اراد دخول هذا الكلام في
الحكم يكون [illegible] ولم يكن الخبر بهذا الكلام [illegible] في هذا الكلام
خبر من كل [illegible] اما اولا فلان المخبر عنه [illegible] العنوان بارادة المخبر
ما هو فرد العنوان في نفس الامر [illegible] الا ارادة المخبر مثلا
اذا قيل كل شيء كذا [illegible] على ما هو فرد الشيء في نفس الامر [illegible] بارادة المخبر وجود
في الحكم واما ثانيا فلان ما ذكره المحشي ان هذا التحرير [illegible]
لا يجري [illegible] الاشكال ومنها ما ذكره [illegible] عن بعض المحققين من ان صدق الكذب
انما يوجبان لو كان [illegible] المطابقة وعدمها واما اذا [illegible] مطابقة
وعدمها [illegible] عليه انه ليس بصادق ولا كاذب
ولا يلزم [illegible]

من اخره بالعرض بكان نهايا اللقا انتهى كلامه وفيه بحث اذ للطائفة المعتبرة في الخبر مع المخبر عنه
لا يجب ان يكون المخبر عنه غير الخبر وذلك لانها عبارة عن تحقق ما يدل عليه الخبر من الاتحاد
او ما يجرى مجراه بين الطرفين في نفس الامر سواء كان الخبر نفس المخبر عنه كالمغالطة
التي فيها الكلام او داخلا فيه كقولك كل خبر مركب او خارجا عنه او عنه ومنها ما نقل عن
العلامة الخيالي انه قال لا نسلم ان الاشارة التي الى التي لا يمكن ان يدخل في الاشارة بعينها
فلا يكون هذا من افراد نفسه وبطلان محل النزاع وفيه بحث لانه ان اراد
بقوله فلا يكون هذا من افراد نفس مفهوم الخبر مبهم لكن ليس الحكم على افراد هذا الخبر
حتى اذا لم يكن هذا الخبر من افراد نفسه لم يدخل في الحكم وان اراد انه ليس من افراد
موضوعه ثم منع لزوم ذلك انحصار فرد من موضوعه فيه ولا يلزم من ذلك ان يدخل
المشار اليه في نفس هذه الاشارة اذ لا يجب على الحكم بالخبر ان يشير الى فرد موضوع
فانه يحكم على العنوان بحكم ايسري منه الى الفرد الموضوع من غير ان يكون له
شعور بذلك السريان كما حقق في موضعه ومنها ما كتب ابن كمونة في جواب
الكاشي حين كتب اليه الاستفسار عن هذا الاشكال اقول لا نم انه اما ان يكون
كلامه في هذا الساعة كاذبا او صادقا والحصر ممنوع فانه قيل خبرا وكل خبر لا يخ اذ
بذلك الاعتبار الركيب الخبري من باقي الركيب قلنا لا نم انا متى ازلنا عنه بذلك
بل يا بحتمل ان يحكم عليه بانه صادق او كاذب والحكم بذلك لا ينافي اذ لا يكون
صادقا ولا كاذبا وليس من شرط الحكم المذكور ان يكون صادقا او كاذبا
فالحاصل ان احتمال الحكم بانه صادق او كاذب لا ينافي ان لا يكون في نفسه احدهما
هذا ما سنح لي وهاسنا لا ان يحيط فيه مني لا نا من سدد الله ثم وفيه بحث
اما استدل به على خلو هذا الاخير عن الصدق والكذب يجري في سائر الاخبار
بان يقال احتمال الحكم بانه صادق او كاذب لا ينافي ان لا يكون في نفسه احدهما
فلو اقتضى ذلك ان لا يكون هذا الخبر صادقا ولا كاذبا لاقتضى ان لا يكون
شيء من الاخبار صادقا ولا كاذبا لاشتراك الكل في ذلك وانما لو استدل
بعدم خلو الخبر عن الصدق والكذب بما ذكره المجيب يرد عليه ما او رده
المستدل ان قيل عليه بان طرفي هذا الخبر الموجود المحقق امران معقولان

حكم بالاتحاد بينهما فان تحقق بينهما الاتحاد في نفس الامر كان الحكم صادقا وما كان كاذبا
ولا يمكن خلو نفس الاتحاد وعدمه فانهما نقيضان وح لا ينبغي الجزاء المذكور كما لا يخفى
ومنها ما اختاره بعض اجلاء الناس في زماننا هذا من ان اقول الغائل كلامي اليوم
كاذب اما ان يكون صادقا او كاذبا اذ لو كان خبرا وليس كذلك اذ ليس في كلامي به
اشارة الى فرد هذا المفهوم ولم يحصل آله ملاحظة فرده اذ لا فرد له سوى كلامي كاذب
ولا يمكن ان يحصل القائل بقوله كلامي اشارة اليه والى ملاحظته كما لا يمكن بان يقول
هذا الكلام واراد الاشارة الى نفس هذا الكلام وفيه بحث اما اولا فلان كون
الكلام خبرا لا يتوقف على ان يكون في موضوعه اشارة الى الفرد فقد يكون موضوعه
ما لا فرد له اصلا كقولك اللاشيء كاذب وقد يكون له فرد ولم يكن اليه اشارة
كالقضايا الطبيعية التي يكون موضوعها افراد واما ثانيا فلان يحصل له
العنوان آلة لملاحظة فرده والحكم على العنوان نفسه حكما ينعكس الى الفرد ولو ا
انطبق اليه بحسب نفس الامر حتى يكون المدلول بالذات هو العنوان فقط كما حقق في
موضعه لا ان يلاحظ خصوصية الفرد حين يلاحظ العنوان حتى يكون هناك
مدركا بالذات فلا يحتاج الحاكم الى ان يلاحظ خصوصية الفرد من العنوان حتى قيل انه
لا بعد له ذلك واما ثالثا فلانا نقول بالضرورة انا نقدر على ان نخبر عن كل
لفظ شيئا فانه كاذب سواء كان مهملا او مستعملا كان له معنى او لم يكن واستماع
كلام القائل نحو للحكم من سائر الالفاظ وما ذكره بيانه غير صحيح فيلزم جواز
الحكم على الوصف الذي اراده ثم اورد عليه ما لا يرد على المتكلم اصلا و
تقرير ذلك ان الوصف انعقد الحكم الحكاية عن النسبة الخارجية اما على التطابق
للطابق وح يكون صادقا واما على الوصف المخالف وح يكون كاذبا من حيث انه
عن النسبة الخارجية لا يتحقق الخبر قول القائل كلامي اليوم كاذب اذ اصل الاشارة
الى معروض للكلام لا يكون تلك النسبة الذهنية التي هي مدلوله حكاية
عن نسبة خارجية اصلا ولم يصر بها الا خارج المطابق لكونه خبرا الا بعد
ان قال لو قال الكلامي هنا صادق الا قضية للكلام لم يكن خبرا الا عند
دفة العقلا الى ما يكون هنا تقرير كلام المجيب واين هذا مما ذكره اذ حاصل هذا

التعديد منع كون هذا الكلام على هذا الوجه خبرا لا انشاء لكونه حكاية عن النسبة الخارجية
لانه ليس في كلامي اشارة الى فرد وفيه بحث اذ لا نم ان حقيقة الخبر هي الحكاية عن النسبة
الخارجية اذ قد عرفت ان لا يشترط في الخبر الموجبة الصادقة تحققه في نفس الامر لا اتحاد
هناك ولو سلم ان الحكاية عن النسبة الخارجية فلا خفاء في ان هذا الخبر طرفين احدهما
قوله كلامي والثاني كاذب فلم لا يجوز ان يحكى عن النسبة بينهما قوله كلامي اليوم كاذب اذ يحمل
اشارة الى نفس هذا الكلام لا يكون هناك النسبة الذهنية التي هي مدلوله حكاية عن
نسبة خارجية اقول ان اراد بجعله اشارة الى نفس ذلك الكلام ان يحمل كلامي وهو العنوان
اشارة اليه فحاصل الجواب يرجع الى الوجه الذي قرره المجيب ويرد عليه جميع ما اورد
وان اراد ان يحمل جميع قوله كلامي كاذب اشارة الى نفس ذلك الكلام الذي هو فرد
موضوعه فانما يلزم ذلك لو وجب ان يكون جميع القضية اشارة الى فرد موضوعها
وفساد ذلك ظاهر من ان يخفى وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه لنتبين حاله ولما لا يلزم
في الخبر ان يشير الخبر الى فرد موضوعه اصلا فالحكاية على سواء قوله كلامي هذا صادق ويكون
خارجا عن قانون الاستعمال هذا ما وصل الي في حل هذا الاشكال ولا يبعد ان شيئا منها
عن شوب الاختلال واما اقول اعلم ان كل واحد من الصدق والكذب صفة في تحقق خبر
بوصف به فاذا تحقق ذلك الخبر صح الوصف باحدهما والا فلا مثلا اذا تكلم زيد بكلام صح ان قول
زيد صادق او كاذب وان لم يتكلم به لم يصح وصف قوله بالصدق ولا بالكذب هذا اذا اعتبر
الصدق والكذب مرة واحدة اما اذا اعتبر بين ان يقال اقول زيد صادق كاذب او
صادق او يقال اقول زيد كاذب صادق او كاذب فلا يكفي في تحققه خبر او احد بل
يتوقف على تحقق خبرين واحدهما الاخبار عن شيء والثاني الحكم على ذلك الخبر بانه صادق او كاذب
مثلا اذا اخبر زيد بمضمون وقال العالم ثم يحكم بان هذا الخبر صادق صح وصفه بالصدق
او الكذب وكذا اذا لم يخبر ان خبر صادق لم يصح وصفه بالصدق او الكذب لعدم تحقق له
خبر صادق فانتفى محل الذي حكم عليه بالصدق وقع انه اذا تكلم بخبر واحد لا يصح ان
يقال ان قول زيد صادق كاذب او صادق لعدم ان الموصوف الصالح للاتصاف بالصدق
والكذب المكرر بالوجه المذكور وما نحن فيه من هذا القبيل حيث لم يتحقق هناك الا خبر
واحد واعتبر الكذب مرتين ما انه لم يتحقق هناك الا خبر واحد فلان العرض انه لم يتكلم

في الساعة المذكورة الا بخبر واحد وهو كل كلامي في هذه الساعة كاذب واما انه اعتبر الكذب
مرتين فلان المحكوم عليه في الخبر المذكور وهو قوله كلامي في هذه الساعة كاذب فيما وصل الحكم اليه
بالكذب هو كلامي كاذب فكانه قال كلامي كاذب كاذب لست اقول ان المتكلم حال تكلمه الخ
كلامه هذا القول المخصوص بل اقول انه حكاية يصل ويسري الى هذا القول ويكون صدقه
بثبوت المحمول لهذا القول وكذبه بعدم ثبوته له وظاهر ان الكذب معتبر في القول المخصوص
مرتين وان اعتباره مرتين يستدعي خبرين ليصح الوصف بالصدق او الكذب وانه لم يتحقق
هناك الا خبر واحد فلذلك لا يصح وصف هذا القول ولا بالكذب وانه لم يتحقق كانه قولهم
وان قولك كلام زيد كاذب صادق او كاذب اذ لم يكن لزيد الا خبر واحد فتأمل
ولا انه لك علم الواجب فقيل ان اراد انه علم الواجب يوصف بالصدق لا باعتبار المطابقة
بل بمعنى آخر عليه انه فسر الصدق بالمطابقة وان اراد انه لا يوصف بالصدق ولا
بالكذب ورد عليه انه خلاف العرض العام والخاص الا ان يحمل على ما فهم من الموصوف الحاليس
من ان علم الله تعالى اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه الواقع لا المطابق للواقع وان
اراد انه عين نفس الامر لحر عليه بعد الاغماض عما في تعريف الصدق كما اشرنا اليه انه يبان
ما وضع من ان نفس الامر هو العقل الفعال وح يكون الواجب والمبادي العالية باسرها الامور
لما ذكرنا من ان كذب الكلام لا يقدح في مقصوده قيل لان مقصوده ان العقل يتصور
كل شيء وقد حصل التقسيم والحكم دليلا على ذلك ولا يخل هذا العرض بصدق الكلام وكذبه وفيه بحث
اذ الظاهر ان المراد مقصود صاحب القيل لا مقصوده ان كلام المتكلم دهو به ثابتة
في الذهن حتى يكون كذب الكلام غير قادح في مقصوده بل مقصوده كما صرح به ان كل واحد من هذه
في الخارج وكذب الكلام قادح في ذلك لا ينبغي لهذا السؤال صرورة وفيه بحث اذ بين
هو انه يجوز ان يكون امر ما في الذهن ذا هوية باعتبار بلا هوية باعتبار وذلك على ما ذهب
اليه الشارح في المعلل عليه بان يكون له هوية ذهنية ويلاحظ العقل بعنوان بلا هوية له
اما جواز ذلك في الخارج فلم يبين بعد ولا يجري ما ذكره في الذهن هناك صرورة والسؤال
ان يكون ظاهر اقيل هذا منع غير مسموع لان الكلام للمصنف في كون الشيء ذا هوية باعتبار وغير ذي
هوية باعتبار آخر فنزيد المنع كما ينبغي عند قول الشارح في كل عبارة لذلك ولو سلم فوصله هوية
الى تمام مبنى للمعترض ان الشيء لا يجوز ان يكون ذا هوية باعتبار وغير ذي هوية باعتبار آخر

لايتم الكلام وفيه بحث اذ كلام الامرين غير صحيح اذ لا يكون هذا منعا بل تنبيها على الفرق
بين الصورتين وعلى تقدير كونه منعا فانما يكون غير موجه لو كان قول الاصم في قوة المنع
لا قول الملابس لدخوله باساليب الكلام ومحل السابع مشعر بانه قول الملابس وهو لا يدفع
عن الهوية لحمل التغاير بكون في قوة المنع لان كون الشيء هويته باعتبار غير دفعي هويته
باعتبار يكون في قوته   واما ثانيا فلان التغاير قبل الاثنين قول التغاير ان
مفهوم الثالث في الذهن الخ وفيه بحث لانه ان اراد ان هذين المفهومين ثابتين في
الخارج موصوفا بصفة الكلية كالانسان والعرض فهو ان اراد انهما غير موجودين فيه مطلقا
فمع لا بد لذلك من دليل   وحينئذ يقال اراد ان النسبة واقعة الخ قيل الاولى
ان يقال الاذعان وقوع النسبة او لا وقوعها الخ وفيه بحث اذ سيجي ما ذكره على ان يكون الاذعان
بمعنى الحصول بناء دراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهو غير مرضي لانه كما لا يقال
ان الشك الحصول لا يقال لانه مدرك لان النسبة واقعة او لا بناء غير واقعة بل الظاهر المفهوم
من الاذعان هو وقوع النسبة او لا وقوعها ومن ادراك ان النسبة واقعة او غير واقعة
معنى واحد غير مشاول للشك والوهم نعم ادراك وقوع النسبة اعم من هذا المعنى لا ادراك
ان النسبة واقعة ثم ان كون الحكم عبارة عن ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
انما يتم لو كان الحكم والقضية بان النسبة واقعة او ليست بواقعة وليس كذلك لظاهر من ان النسبة
معنى حرفي بين طرفيها لا يمكن ان يلتفت اليها ما دام كذلك والظاهر ان يتعلق الاذعان بالنسبة
بل الاذعان يتعلق الطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما   فلا يكون
معتبرا في حمل الشيء على نفسه غير مفيد اذ احد القضية مطلقة او ممكنة وكان المعتبر في
انتفى فلا افراد للموضوع بالعنوان هو الفعل او احدث ممكنة وكان المعتبر فيه هو الامكان
اما اذا اخذت دائمة فهو مفيد قطعا اذ لا يلزم من الاتصاف بالفعل وبالامكان الاتصاف
بالفعل وبالامكان الاتصاف دائما ومن ثم يصدق كل انسان انسان دائما ولا يصدق
كل كاتب كاتب دائما وقس على ذلك سائر القضايا فقول الشارح ولا يكون حمل الشيء على نفسه فلا يكون
معقولا بيعم على الاطلاق فيه في الصورة الاولى نظر لان الامر ان حمل الامكان الوجود على ما هو
موجود بالفعل غير مفيد الخ بعض المباحث كما لا يخفى على من له التتبع وفيه بحث اما اولا
فلان صورة الاولى هي ان يوجد القضية مطلقة او ممكنة ويكون المعتبر في العنوان هو الفعل وفي

الامكان فيها محمول لا بل موجهة في الشق الثاني واما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون الامكان نظرا لا كما اراد الجهة
الكاتب في الفعل يكفي اي ملتبس واما الاحتياج اليه في بعض المباحث فلا يقتضي ان يكون
محمولا الحمل الحسن بعد من الكلام ثم قيل الصادق فيه هذه المادة كل انسان انسان ما دام
موجود لا كل انسان انسان دائما مطلقا اذ الوجوب لما لم يكن دائما لا يكون له ثبوت في دائما
في العدم وموصوف بعدمه دائما كما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع
ولذلك فسر المنطقيون الدائمة المطلقة بما حكم فيه بدوام ثبوت المحمول للموضوع ما دام الذات
موجودا والصادق هنا هو الدائمة بهذا المعنى لا الدائمة الازلية للفرق بدوام ثبوت المحمول
للموضوع دون الذات مطلقا من غير تقييد بذلك لا يصدق الا في الواجب تعالى وصفاته الذاتية
فان الوجود لما كان هنا ان غير الكلام يجب الاشتراط وجود الموضوع في صدق الدائمة
ثم ما ابينا ان المراد من قولهم حمل الشيء على نفسه غير مفيد لا يشمل ما ذكره من الصور اذ
لا حاجة على ذلك فان قوله كل كاتب دائما في قوة حمل الكاتب دائما على الكاتب
بالفعل فلا اتحاد بين الموضوع والمحمول هنا الاعتبار وفيه بحث اما اولا فلان المراد هو
الدوام الذاتي فلا يحتاج الى التقييد بقوله ما دام موجودا لا باعتبار الذات مع قطع هذا
التقييد لعدم ان الذات حال العدم ولا دلالة الكلام على ارادة الدوام الاولى كما نجيب
ان اطلاق الدوام يحمل عليه وليس كذلك فان تفسير الدائمة الذاتية الموجبة بقولهم
كل انسان حيوان دائما والسالبة بقولهم لا شيء من الانسان بحجر دائما شايع في كتبهم دائر
على السنتهم واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله كل كاتب دائما في قوة حمل الكاتب دائما ان صدق هذا
مستلزم لصدق هذه المخصوصة ولا ينافي ذلك ان يكون المحمول الاول مطلقا دون الثاني وان اراد ان
المحمول مقيد بالجزء والخصوصية فلا يكون مطلقا فهو تحكم ومخالف لما اجمع عليه القوم كما لا يخفى
الثاني
لا يكون هنا الحكم فيه لا يكون من التحصيل اصلا اذ لا يحتمل النسبة الا بين
الخ وفيه بحث اذ التغاير الاعتباري لا يجب ان يكون بتكرار اداة النفي ولصحة اداة النفي
تكرار ادراك انتفى التغاير الاعتباري يجوز ان يحصل التغاير الاعتباري بتكرار الالتفات
الى شيء واحد وجوازه للمحال لا شبهة فيه كما في التأكيد اللفظي ثم لا خفاء في صدق قولك
زيد زيد والتغاير هنا لا يكون الا بتكرار الالتفات كما في النسبة ولا يتوقف النسبة على
تكرار الصورة وصدق يستلزم صدق العام فالامر في الصدق الا الالتفات الى المحكوم عليه

والانتفاء آخر للمحكوم به لو اريد ذات النسبة بينهما لاحترز كما نحتاج الى ذلك في تصورات و
اما الرابطة التي ذهب القائل اليها ان النسبة البسيطة غير محتاج اليها ظاهر الوجود والعدم
للمعنيين للموضوع والمحمول في الهلية المركبة فقط لا النسبة الحكمية التامة عند من قلنا
معنى في جميع القضايا كما مر تفصيله سابقا لم يلزم منه انتفاؤها النسبة الحكمية ولا يلزم انحصار
اجزاء القضية في شيء احد ومعنى الحمل ان المتغايرين بمفهوم ما يتحدان ذاتا وفيه
بحث اما في الاول فلان المتغاير بحسب المفهوم غير واجب في تحقق الحمل اما اولا فلان الحمل الذاتي على نفسه
ضروري وما قيل من انه غير جائز سواء كان بالايجاب والسلب لامتناع تعقل النسبة هنا لكنه لا فرق
اندفاعه واما ثانيا فلان الحمل الجزئي الحقيقي على هذه جائز على ما صرح به الشيخ في مواضع من كتب
الشفاء والمفهوم منه نفس ذاته واما في الثاني فلانه لو كان الحكم باتحاد الذاتين اعني ما صدق عليه
على ما فسر لم يصح ما اشتهر بين المتأخرين من ان المراد من الموضوع الافراد ومن المحمول المفهوم
فان كليهما سواء على هذا التفسير الحمل الايجابي هو الحكم باتحاد المتغايرين بحسب الاعتبار
الملاحظة سواء كانا متغايرين في المفهوم ولم يكونا بانفراده او الغير نفس الامر ثم الاتحاد المذكور
قد يكون بحسب الوجود الخارجي كقولك الانسان حيوان وقد يكون بحسب الوجود الذهني
بالمعنى الذي عرفت كقولك العنقاء شيء وقد يكون بحسبها كقولك الكيفية شيء قبل البين
ان النسبة لا تعقل الا بين الشيئين متغايرين لكنه لا يعتبر في الواحد المدرك بادراكين كما فهم
سابقا ولا خفاء في ان من هو لم حمل الشيء على نفسه ضروري لحمل الشيء الماخوذ باعتبار على
ماخوذ باعتبار آخر والحكم باتحادهما في ان ذات المكرر في الطرفين مثلا في قولك السواد سواد
قد اخذ السواد ثانيا مقيدا او مطلقا وغير مقيد بوصف اصلا وحكم اتحادهما في السواد
مثلا يكون المعنى السواد الذي لاحظته اولا هو السواد الذي لاحظته ثانيا او السواد
الذي لاحظته هو السواد ويكون الحكم اتحادهما في الامر المذكور في الطرفين فان هذا
الاتحاد ضروري وربما لو اريد باتحادهما في الخارج فهو ليس بضروري بل هو ربما الصدق
الموجبة الخارجية يقتضي وجود الموضوع فما لم يعلم ان السواد مثلا موجود في الخارج
لا يعلم ان السواد سواد في الخارج وكان الحمل الوجود الخارجي مقيد وغير ضروري كذلك
ما يتوقف عليه اعني حمل السواد عليه بحسب الخارج مقيد وغير ضروري وفيه بحث
لانا نريد بالنسبة في قولهم النسبة لا تعقل الا بين شيئين مذكورين للاتحاد اياما سيذكر فلا

انه لا يعقل في الشيء الواحد المدرك بادراكين لجواز ان يحكم بالسواد سواد و زيد زيد بلا قيد
وملاحظة متعددة وما توهم من ان الحكم بان السواد الذي لاحظته اولا هو السواد الذي لاحظته
ثانيا او السواد المطلق بطريق فقط اذ كثيرا ما يحكم بان السواد سواد و لا يخطر بالنا الاطلاق
ولا التقييد بان السواد ملحوظا اولا او تعدد آخر وهو غلط وان اراد بالنسبة مثل الابوة والاخوة
ثم انه لا يمثل الا بين شيئين مذكورين لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل ثم قيل لا يخفى ان الحمل الذي
للمشتق على ذاته زيد وتغاير الموضوع والمحمول ايا ما و كيف يدعي ان النسبة بين مدركين لا حد
مع انه لا ينافي اذ البين يقتضي اثنين والنسبة المذكورة يقتضي مذكورين لكن اثنين كان امرا واحدا
مدركا بادراكين كما توهم اذ لو كان الادراك واحدا مدركا لا رجع الى ضد المدرك
وان لم يكونا ولا اثنين احدهما فلا يكون المدركات واحد فلا يتحصل النسبة بل قيل المراد
الشيخ ما فصلنا او فيه بحث لان النسبة التي تتعلق الاذعان بها اتحاد الطرفين و الاتحاد يقتضي
ان يكون طرفاه امرا واحدا لا ان يكونا مذكورين اثنين نعم لو كانت النسبة التي يتعلق بها الاذعان
هي اتحاد الطرفين والاتحاد يقتضي ان يكون طرفاه امرا واحدا لا ان يكونا مذكورين
مدركين اثنين نعم لو كانت النسبة التي يتعلق به الاذعان هي ثبوت احد طرفيها للآخر او
وقوع الثبوت المذكور يقتضي ذلك المذكورين فليس كذلك كما يقتضي امرين مختلفين فلا اتحاد
كذلك وما فصل آنفا هو ان التقييد في احد الطرفين او في كليهما مراد من البين انه ليس
كذلك ثم قيل عليه انما اورده المحشي على الثاني ان ما ذكره الشارح تفسير لمطلق الحمل ما ذكره
من ان المراد بالموضوع هو الافراد انما هو في القضية المتعارفة فقط على انه ليس معنى
قولهم المعتبر في جانب الموضوع هو الافراد ان العقل يلاحظ الا الافراد بل معناه ان
العقل يلاحظ الموضوع بحيث يتعدى الحكم منه اليها كما في وسطانه ومن العجائب ما ذكره
من تفسير الحمل وما رضاه ايضا لا فرق فيه بين الموضوع والمحمول فيرد عليه ما اورده على
تفسير الشارح وفيه بحث اما اولا فلان الامر المعتبر في المطلق عند اهل سائر افراده وكيف
يعتبر في مطلق الحمل ما لا يكون معتبرا في الحمل المتعارف واما ثانيا فلانه لو كان الحمل عبارة
عن الحكم باتحاد الذاتين وهما ما صدقا عليه على ما فسره كان المراد بكل من الطرفين
ما صدق هو عليه فكيف يصح ما ابطلنا بان المراد بالموضوع ايضا مشهور على ما يدل
عليه قوله على انه ليس معنى قولهم المعتبر في جانب المحمول هو الافراد الخ وما ذهب له المتأخرين

المتأخرين منا انهم لم يريدوا ان العقل يلاحظ الافراد والحكم عليها هو خلاف
ما هو الظاهر من ان الافراد ح معلومة بوجه صعيف اجمالي والحكم عليها بالذات ثم ما ذكره
موافق لما ذهب اليه القدماء من ان الحكم على العنوان بالذات ويسرى الى الافراد بالعرض
وما يحصله ليس بمجيب لان الحكمي لما اختار ان الحكم على العنوان وادعى بانه لم يعلم
لم يكن عدم الاتحاد بين الطرفين محذورا وعند محلا الشارح فانه اختار ان
مذهب المتأخرين وهم قائلون بالاتحاد بينهما فيكون عدم الاتحاد عنده محذورا
قيل يرد عليه ان حمل الفاصل اللامحة في الموصوف مسلم وفيه بحث اذ يحتمل
ما ذكره مادة الشبهة لا يتوقف على احتمال فيها بالمفهوم لجواز ان يكونا متحدين في المفهوم
والذات والوجود مختلفين بحسب الملاحظة والاعتبار وهذا القدر من التغاير يكفي
في صحة الحكم بالاتحاد كما يشهد به الفطرة السليمة فان بعض الفضلاء لا ينفي التغاير هذا المعنى
الحاصل المتغاير ان مفهوما متحدا انما يصلح لحمل الحمل الشامل للقضية والتخصيصية
اذ لم يحكم فيها على ما صدق عليه الموضوع فلا يتصور بينهما الاتحاد في الذات بذلك
المعنى اما الاول فظ واما الثاني فلان موضوع التخصيصية جزئي حقيقي فلا يتصور صدقه
على شيء فلا يكون له ما صدق عليه فلا يتصور الاتحاد في الذات انما نعقل الا ما من قبيلك
اذ المقصود تعيين الحمل المعتبر في العلوم ولا شك ان الحمل الذاتي في القضايا الطبيعية
والتخصيصية ليس بمعتبر في العلوم وفيه بحث اذ الطبيعية لا ينافي الحملية والصدق وعند
القدماء وتشدد منه من المتأخرين ما الغرض في ذلك واعتمد في بيانه على ما قاله
المنقول عليه وما يدل على جواز الحمل كما عرفت هو الحكم باتحاد الطرفين و لا
ان الاتحاد من الجانبين فاذا اتحد زيد مع الانسان وصدق زيد انسان فلا بد
يكون الانسان ايضا متحدا مع زيد وصدق بعض الانسان زيد ادلا اتحاد
هنا في الوجود قيل لا نم انه لا اتحاد هنا في الوجود اصلا فانه لا يوجد الموجود به
ما يوجد زيد فانه اذا اوجد زيد يوجد حصة الانسان التي فيه بحث اذ حاصل ما ذكر
ان الاتحاد قد يكون بالذات والوجود كما في حمل الذاتيات وقد يكون في الوجود دون
الذات كما في غيرها بالعرض والحمل المعتبر عام يجري في جميع اجزاء اقسام الوحدة التي تحصى فيها
الكثرة واشهر افراده هو الحكم باتحاد الوجود فلا بد للحصص ان يجب به وفيه الحمل الاتحاد

في الوجود وهو غير متحقق اما اولا فلان الاتحاد في الوجود بدون الاتحاد بالذات المفروض عنده
لا غير معقول لما مر ان الوجود متعدد واحد يتكرر بتكرر الموضوع كما صرح به للقوم فوجد
زيد غير وجود عمرو بالاضافة اليهما الا ان الوجود كل منهما مستقل في نفسه مع قطع النظر
النظر عن الاضافة حتى يصح انهما اتحدا في الوجود لموجود واحد ووجدت الموجودات
متعددة واذا كان تكرر الوجود يتكرر الموضوع عنده لا يكون وجود واحد لاثنين لكن
ذات وجود آخر فاذا لم يكن الا في تحد مع زيد في الذات كما حسبه لم يكن وجود زيد وجود
اصلا وعلى تقدير ان يكون للاثنين وجود آخر واحد فغاية ما لزم من ذلك صحة حمل
وجود احدهما على وجود الآخر بان يقال وجود هذا وجود ذاك في الوجود
فان سود كلا العبارتين هو الحكم باتحاد وجودهما ولا يصح بذلك حمل ذات احدهما
على ذات الآخر لا نفي الاتحاد بينهما ولا حمل مواطأة على مفهوم الآخر لانتفاء الاتحاد بينهما اذ
لا يرى ان الانسان والفرس لما كانا متحدين في الجنس صح حمل جنس احدهما على جنس الآخر
بان يقال جنس الانسان جنس الفرس وفيما للانسان فرس في الجنس ولا يصح بذلك
حمل الانسان على الفرس واما ثانيا فلان حمل الايجابي معنى واحد هو الحكم باتحاد الطرفين في
سواء وجود امرين او جنسهما او نوعهما او مفهوميهما او ذاتا او مفهوما الى غير ذلك
لا ان معنى الحمل وهو هو في كل صورة من تلك الصور امر آخر غاية الامر انهم قد
يعبرون عن اتحاد النوع مثلا بان زيدا وعمرا في النوع وتوهم من ذلك انهم حكموا باتحاد
زيد مع عمرو بمعنى آخر من معاني الحمل وليس كذلك لانهم حكموا باتحاد نوعيهما بهذا العبارة
بمعنى قولك نوع زيد نوع عمرو الا يرى ان المفهوم واحد والحمل عندهم صحيح وعندنا
عنهم ايضا بوجوه معناه فلا نجمع ان معناه في كل صورة من الصور المذكورة
امر آخر واذا عرفت ذلك علمت انه لا يصح تفسير الحمل بالاتحاد في الوجود على ما قرره
لا يمكن اتحادها بحسب الذات فقد جوز الشارح اتحاد ذات الطرفين اعني
ما صدقا عليه مع كون احدهما موجودا في الخارج والآخر معدوما فيه حيث صرح
بان حمل الامور العقلية المعدومة في الخارج على الموجودات الخارجية وحكم بان
معنى الحكم الحملي هو ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا ولا شك انه يلزم اذا جاز اتحاد
الذاتين مع كون احدهما موجودا والآخر معدوما فلم لا يجوز اذا تغايرا في الوجود

ايد لنفي ذلك من ليس قبل بان احرز الشارح باتحاد الطرفين في الذات مع كون احدهما موجودا
في الخارج والاخر معدوما اذ كان الاخر موجودا بالعرض كالاعمى فانه وان لم يكن موجودا
بالذات لاشتماله على العدم فهو موجود بوجود زيد بالعرض مثلا فاللازم من ذلك انهما اذا كانا
متغايرين في الوجود بحسب الذات لكنهما متحدان في الوجود بالعرض فيصح الحمل وبطلان
ذلك التالي وفيه بحث اما اولا فلان ما ادعاه من ان الشارح انما جوز ذلك في صورة كون
الاخر موجودا فيها بالعرض لم يكن معه وما في الخارج عبارة اذ هو خالف لما نص عليه
الشارح من ان صدقه هناك ليس بمطابقة الخارج لانتفاء الاخر فيه ولو كان موجودا
فيه بالعرض لم يكن معه وما في الخارج ويكون صدقه بمطابقة الخارج كما ذهب اليه
هذا القائل واما ثانيا فلان الموجود بالعرض بالمعنى الذي حسبه غير معقول في على تحقيق
غير حيثية حمل مفهوم الاعمى على زيد مثلا كما مر انفا واما ثالثا فلانه لا يلزم من تأخر
وجود الاسود عن وجود الثبوت تغاير وجودهما لجواز ان يكون ما هو وجود الثبوت
في الاول للامر صار بعينه وجود الاسود في الحال لكان ما هو وجود الطفل في الاول للامر
بعينه وجود الشيخ في الحال ولا يلزم من ذلك تغاير وجودهما على ان الاسود لو كان له
وجود بالذات مغاير لوجود زيد ويكون وجود زيد وجوده بالعرض كان موجودا في الخارج
بوجودين وذلك ظاهر البطلان لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في
الوجود الذهني وفيه بحث اذ قد عرفت ان الموضوع حال وجوده في الذهن اتحد مع امور
في نفسه لا بحسب الاعتبار كالمثلث فان هناك شيء واحد ونحن الى تجريد ذلك ولا يلزم من
العلم بالمثلث ان يكون مفهوم العلم مثلا غير معلوم وان القصور مفهوم العلم حاصل في العكس
فظهر ان ما حصل فيهما في الذهن بالذات يكون معلوما لا ما حصل فيه بالعرض ومعه
ان التغاير في المفهوم مع الاتحاد بحسب الوجود الذهني اذا كان يحصل احدهما بالذهن
بالذات غير حصول الاخر بالعرض شرطا يكون محل الاتحاد اعني الذات متحد
مع مفهوم الموضوع هنا اذ لم تعتبر في الذات وهو الفرد تعين حتى يكون تجريد المهية الموجب
ويكون التعين فيه كما هو الظاهر فلا يكون متحدا مع مفهوم الموضوع ولا مع مفهوم المحمول كالاتحاد
وذلك ان تفسير حيثية الاتحاد بالموجود بالذات الذي يتحد الموضوع مع المحمول بواسطة وجوده فان
للوجود بالعرض متفرع على الوجود بالذات فاذا قلنا الكاتب ضاحك صاحب الضاحك

انسان كان اتحادهما بواسطة اتحاد انسانا هو صاحبه قبل تفسير حيثية الاتحاد بالموجود
بالذات لا ينا ولما اذا كان الطرفان موجودين بالذات كالانسان والحيوان اذ ليس احدهما
موجودا بالعرض على ما هو التحقيق وجود الطبايع في الخارج اذ المراد بالموجود بالعرض
ما لا يكون موجودا في نفسه من حيث هو موجود بالعرض بل يكون له علاقة اتحاد مع ما هو
موجود في نفسه كالاسود فانه من حيث هو موجود بوجود زيد ليس موجودا في نفسه بل
بهذا الاعتبار علاقة اتحاد معه من حيث هو ضده وليس المراد بالموجود بالعرض ان
يكون وجوده معلولا لغيره حتى يتعلق لان وجود الحيوان معلول لوجود الانسان وفيه بحث
اذ مما ادعاه من ان تفسير حيثية الاتحاد بالموجود بالذات على تقديره هو ما يتحد الموضوع مع المحمول
بواسطة وجوده والانسان في المثال المضروب كذلك لا الحيوان اذ وجوده ليس علة لاتحاده
مع الانسان ثم الحق في هذه الصورة ان يكون امر متعين موجود ويكون بينه وبين موجود علاقة الاتحاد ومن
البين ان الاتحاد يقتضي ان يكون المتحدان امرا واحدا حيث اتحدا فكيف يتصور ان يكون احدهما موجودا
هناك دون الاخر ويجب منه حمل العرض على افراد الاتحاد ولو كان كذلك لكان العارض
عين معروضه ومتحدا معه ثم قبل تفسير الاتحاد قد يكون احدهما وحده كما في المثالين الاولين
قد يتوسطهما الا الموضوع والمحمول كما في قولك زيد زيد فان الموضوع هو زيد بلحاظ امر
والمحمول هو زيد بلحاظ امر آخر وبذلك يتحقق حيثية الاتحاد هنا زيد الملحوظ باعتبار في
الطرفين ولذلك يكون مثل هذه الحمل اليهما كما كنت قلت زيد الدهاء والكرامة هو زيد
وزيد الاتحاد ربكنه امرهما اتحادهما في زيد الملحوظ لا في خارج الذهن فانه فلا يكون
ضروريا وهذا القسم الثالث هو الذي يسمى حمل الشيء على نفسه وقول المصنف وقد يكون باحدهما حتى يحمل
هذا القسم وفيه بحث اذ من البين ان الملحوظ الذي اعتبر ليس بلازم فانا نقدر ان الحكم بان
زيدا زيد بلا اعتبار فيهما وصف واشتباه ذلك على الاذهان غريب وان كان شرطا
للحكم سلب الوجود حال الانتفاء هذا الكلام صريح في ان المراد بالسلب هو الانتفاء لا الحكم به على
هنا هذا يكون تقرير الشبهة ان سلب الوجود عن المهية من حيث هي المهية كما هو الاساس
وكل ما هو موجود فيلزم ان يكون المهية في حال الانتفاء موجودا وما ذكر في معرض الجواب لا يدفع
ذلك اذ حاصله ان الوجود يكون في زمان والانتفاء في زمان آخر وايضا الانتفاء كما لا ينبغي
التمييز في الخارج لا ينبغي التمييز في الذهن فهو ثم لكنه ليس شرطا لسلب الوجود فلا دلالة

بجعل السلب في الحكم بلا انتفاء كما هو الظاهر من عبارة متن الكتاب وتقديره انك حكمك بانتفاء
الماهية حين عدم تميزها فان المحكوم عليه لا حاله ممتاز عن غيره وكل متميز موجود وبجاب
بما اجاب الشارح غير انه يقال بدل قوله لكنه بشرط سلب الوجود وان كان شرطا
للحكم بسلب الوجود اى انتفاء والنفي في الذهن وان كان لازما للسلب وشرطا له لكنه
ليس بشرط النعت وهو انتفاء الماهية حتى يلزم ان يكون الانتفاء في حال الوجود فيلزم
لا يلزم من كون المراد بالسلب في هذه العبارة الانتفاء ان يكون السلب في العبارة السابقة
ايضا كذلك فلا يلزم المحذور وفيه بحث اذ هذه العبارة مما يذكر في جواب ما عين نفسه
بالعبارة السابقة وقيل فيها سلب الوجود عن الماهية مشروط بوجودها وذكر في
الجواب لكنه ليس بشرط السلب الوجود فلو كان السلب في كل من العبارتين بمعنى آخر لم
يكن الجواب مطابقا للسؤال   قوله فان الوجود قيل اذ اثبات الثبوت الشيء
للشيء فرع ثبوت المثبت له كما هو المشهور لا وفيه بحث اذ ما ثبت وتقرر اى القدماء
عليه هو ان ثبوت شيء لشيء في نفس الامر فرع وجود المثبت له وليس
الموجود بوجود في نفس الامر الخارجي حتى يلزم تأخر هذا الثبوت عن وجودها بل العقل
يثبت الوجود لها في الاعتبار الذهني كما حققناه لذلك فالعقل واثبات الوجود للماهية
يستدعي وجودها اي اثبات العقل الوجود للماهية ولم يلزم ثبوت الوجود للماهية خارجا
على ان ليس الوجود بثبوت لها في الواقع   والحال الوضع من المعقولة فيه بحث
ان العقل اما دان قول المصنف للموضوع والمحل الآخر وفيه بحث اذ الشبهة انما الشارح ايضا جرى
على الشرح للمشهورة واراد بالمحل والوضع المحل او للموضوع لظهور ان بعض المحل لا يختلف يكون
المحل الاعم او اخص مثلا وانما يختلف بذلك المحل في الايراد المذكور انما يورد لو لم يجر على
المسائل المشهورة كما جرى عليه وهو يكون لم يوجد منه قد فسر الشارح للموجود
بالذات والموجود بالعرض بالا يرتضيه للمصنف اعترض عليه واجاب بما يشتهر في الحواشي
في العلوم الالهية وحاصل ما يفهم من كلام القدماء ان الموجود اذا اعتبر لم يعتبر آخر
يكون موجودا بالعرض مثلا الموجود الذي هو زيد عين الانسان وعين الضاحك و
عين الامي ايضا لكنه اذا اخذ باعتبار غير الانسان مثلا عينه يكون انسانا بالاصالة و
١٧ الوجود للانسان فهذا الانسان موجود بالذات والضاحك والامي موجود انه بالعرض كوجود زيد

قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء الموجود قد يكون بالذات كوجود الانسان انسانا وقد يكون
موجودا بالعرض كوجود زيد ابيض فيمكن ان يفسر الشيخ في مواضع من الشفاء ما بالذات وما
بالعرض تفسيرا يرجع الى ان الاول حقيقي والثاني مجازي كالمتحرك بالذات فانه ينتقل من اينه او وضعه
او كمه او كيفه حقيقة والمتحرك بالعرض فانه ما لا ينتقل من اينه بالحقيقة مثلا بل انما
خصوص مع ما ينتقل معه كجالس السفينة قال في موضع منه المتحرك بالعرض هو ما يحدث
في نفسه مغارقة لا زمنه فاذا انه لا دلك الشيء بحال نسبة اليه كانت له بالعرض ثم قال في جواب
سؤال العرض قال الشيخ كانت النفس تقال انها تتحرك بالعرض في الاين ولا تقال انها تسود بالعرض
اذا كان للموضوع للسواد ليس هو بل شيء آخر فيقال زنا او بحال الطا او جسما عرض فيه آخر
هو هو بعينه في الموضوع وليس هو هو بعينه في الاعتبار لقولنا ان النبات الاسود
فان السواد ليس موضوعه جوهر مع السابق بل الجوهر مع السابق عرض له ان كان
هذا الجوهر القابل للسواد وقد يقال الجوهر اذا كان ليس موضوعا اولا للسواد بل
موضوعه الاول شيء فيه الحركة وهو السطح فان السواد يعتقد انه لا يحل الاولى هو السطح
ولاجل السطح يوصف به الجسم هذا كلامه وصريح ان ما هو بالعرض ههنا هو مجازي
وذلك لا يلائم قوله في الهيات الشفاء وقاطيغورياس الموجود بالذات مثل وجود الانسان
انسانا والموجود بالعرض مثل وجود زيد ابيض فانه معناه ان وجود الانسان
اذا قيس الى ذاته يكون بالذات واذا قيس الى عوارضه وقيل انه الابيض مثلا موجود
بوجوده يكون بالعرض لان وجود الانسان لعرضياته حقيقة وانما ينسب اليها لا
بالمجاز وقد توهم المحشي ان الموجود بالذات والموجود بالعرض كلاهما حقيقي فلذلك اعترض
على الشارح وقد انه فسرها بما لا يرتضيه قصد للمصنف لا يخفى عليك حاله لا يبعد
الاحاطة بجوانب الحلل للمقال وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم رجوع ما ذكره الشيخ الى
المجاز كيف والبحث عن الحقيقة والمجاز خارج عن نظرهم ولا يشتغلون به الذي يصح ان
يطلق عليهما اللفظ لكن مثلا المجازية يضبط ويبين حكمها عليها في العبارات التي نقلت
لا يدل شيء منها على انها بالعرض مجاز اما اولا وقلنا ان التحرك في الاين انما يصير اين
الى اين آخر يحل او الاين كما يصير موصوفه فانه حقيقي وهذا الاين لا او لشيء حقيقي
والمتحرك بالعرض وان لم ينتقل من الاين حقيقي لكنه ينتقل في ايسه العرض الحقيقي من آنه الى محل

من بين الحيث ومن حيث الحقيقة وفيه ان ذلك التحرك في الوضع الاول واما الثاني
فلانه لا يلزم من صدق قوله اذا صح اطلاق الحركات بالعرض على النفس صح اطلاق الاسود
بالعرض عليها ان صح اطلاق شيء منها عليها لان صدق الشرطية لا يستلزم امكان صدق
مقدمها وعلى تقدير صحة الاطلاق عليها ان ينبغي ان اراد النفس المجردة فلم يجوز ان يكون
مراده النفس المنطبعة لنفس الفرس واما الثالث فلانه اشارة الى اقسام الواسطة
في العروض والاطلاق بلفظ العارض على ذي الواسطة ايضا حقيقة فكما ان السطح متقدر
بمقدار مخصوص كذلك السواد الحال فيه متقدر بذلك المقدار حقيقة وان كان السطح
علة لتقدير السواد بهذا المقدار فلو قيل سواد هذا الثوب كذا ذراع في ذراع
وبياضه كذا لم يكن هناك تجاوز اصلا واما ثانيا فلانه لا يشتمل على اثبات وجود
المعروض اذ ليس العارض عدم لكن العارض موجود ابدا كما ان وجود العارض يقتضي
المعروض كذلك الوجود كل شيء اذا قيس الى شيء آخر من هذا القبيل وهو ظاهر ثم
ما قال لا يخفى عليك حقيقة الحال بعد الاحاطة بمحو ابن المقال   مفهوم الانسان
حمل مواطاة على موجود عيني كالعرض صادق كانه هو اقول الصواب حذف لفظ كان فان
الانسان لما كان محمولا مواطاة على الامر العيني والحمل كما عرفت هو الحكم باتحاد الطرفين
كان لا محالة متحدا مع الامر العيني موجودا في الخارج واشار الى العدم لانه في وجود من الحكم
بالعرض كما صرح به الشيخ في التعليقات ولا يخفى ان يكون ماهية محصلة وهذه موجودة
في الخارج فما عند الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة قال بعض الفضلاء

قوله

هذا مبني على خلاف العرفيين من نفي الصورة ونافيها فرقا بالصورة فالانها الالفاظ
بدلا اولا على الصورة ثم بدلا بواسطتها على الامر الخارجي وان الكتابة يدل عليه بواسطتين
اللفظ والصورة اذ الالفاظ انما كانت موضوعة للصورة والدالة عليها بالوضع
دلالة الالفاظ على الامر الخارجي بواسطة واحدة هي الصورة ودلالة الكتابة عليه
بواسطتين ومن نفى الصورة حذف الواسطة دلالة اللفظ حذف بعدد في دلالة الكتابة
فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وهذا المعنى لا يتحقق
بين الصورة واللفظ اذ اللفظ ليس بحيث يلزم من تحقق العلم به الصورة التي وضع
لها على ما قالوا بل اللازم حصول الصورة وهو ليس علما لها اذ لا يتحقق العلم

الحضورية للنفس وصفاتها الاكتفاء بها ولا يلزم من حصول الشيء في النفس التفاتها
اليه ولذلك لم يلزم منه العلم بالشيء العلم بذلك العلم وايضا لا يتحقق هذا المعنى بين الصورة
والامر الخارجي حصول صورته ولو سلم الدلالة بينهما يكون المعنى يحصل من حصول
الصورة وايضا نحو قال البعض بل ان الالفاظ لم توضع جميعها للعلوم والصور
الذهنية بل منها ما وضع للعلوم والامر الخارجي وقصد دلالته عليه دون
الامر الذهني لظهور ان المحكوم عليه في مثل قولنا زيد قائم هو الموجود الخارجي
دون صورته الذهنية وان زيدا ان استعمل في معناه الحقيقي دون المجازي فان
لفظ الاعلم للذات المتحصلة الواجب القائم بذاته وبالم يوضع للصورة الكاسد
فان الحضرة النحوية لا للصورة القائمة بالذهن التي هي علم به بالوجود والكلية
كما جوزه البعض والحاصل ان القول بدلالة الالفاظ على الصور وضعا كما يدل
عليه كلام المحقق في شرح الاشارات وكون الالفاظ موضوعة بازاء الصورة كما صرح
به العلامة الرازي في شرح الرسالة مع ظهور بطلانه مشتملا على ما لا يلتفت اليه صدر
عن امثال هؤلاء الاعلام قلنا المراد بدلالة اللفظ على الصورة وضعا معناها الحقيقي
المراد ان تجرد حصول الصورة في الذهن عند سماع اللفظ بسبب الوضع سواء
كانت الصورة منتهية اولا وسواء كانت الوضع لنفس الصورة كما في الالفاظ
الموضوعة للادراكات او لا كما في الالفاظ الموضوعة للعلومات والمراد بالصورة
في قولهم وضعت الالفاظ بازاء الصور ما حصل في الذهن مطلقا اعم من ان يكون
الحصول بالذات كما في حصول الصور او بالواسطة كما في حصول الخارجي بواسطة
صورته ويكون ما ذكره على ما يوضع الالفاظ للادراكات والادراكات والمراد بلا ان
ما في الذهن بامر خارجي في الخارجي والكن فرعه حصول صورته في الذهن لا في
الحقيقي الدلالة اوقول انهم لما راوا ترتب العلم عند حصول صورته ثبوت الحكم لما في الخارج
على ذلك الارتباط حصول الحالية في حكم حصول الصورة وقت نجد فالوا الصورة
بدلا على ما في الخارج وفيه بحث من وجوه منها انه ادعاء من انه اثبات الواسطة
الدلالة المذكورة وانما هو مبني على اثبات الصورة الذهنية وقد ثبتها غير مرة
وهو مبني على الاختلاف في العلوم بالذات فان اختار ان العلوم بالذات والتكشف عندها هو الحالم

ذهب الى ان الالفاظ موضوعة بازاء المعلوم وهي الصورة الذهنية اذ لا اطلاع
لنا عند عموم بعدا العلم فلا نقدر بوضع الالفاظ بازاء غيره ومعنى معلوم غير
غير المعلوم بالعرض وبيان سواه الاحكام للغير بها والدليل على ان المعلوم
هو نفس المعلوم لا الامور الخارجية قد ذكرنا في الحواشي السالفة والشيخان
ابو نصر وابو علي وجلة من ذهب الى هذا وح يكون بين الالفاظ والامور الخارجية
بواسطة هي المعلوم لكن ليس لها انتقال الى الامور الخارجية عندنا سواء كان
ومنا ضد وان الامور الخارجية معلوم لنا وينكشف علينا كالامام الرازي
والمحقق الطوسي وكثير من المتاخرين ذهب الى ان الالفاظ قد يكون موضوعة
بازاء الامور الخارجية لا الصور الذهنية وح لا يكون بينهما واسطة ومنها
ان ما اورده من ان صور الذهنية لا يفهم من الالفاظ غيره اركني العرفية
لا ولى القائلين بوضع الالفاظ بازاء صور الذهنية لانكل ما يفهم من اللفظ
صورة ذهنية وعلى انهم عامة الامر انه لا يفهم منه الا وصف كونه صورة ذهنية
وعلامة ذلك غير لازم ومنها ان ما صيد منا ان لا لنقالاته للعلم الحضوري
ليس كذلك اذ الانتقال احص من العلم سواء كان حصوليا او حضوريا
لا حقيقة من صفة ومنها ان ما اورد على العرفية الاولى من ان القائلون بوضع
الالفاظ بازاء الامر الخارجي غيره اورد عليهم فانهم سوا ان اللفظ زيد مثلا قد وضع
بازاء صورة الذهنية متصفة بصفة يكون لها هذه الصفة حال وجودها
في الخارج فيدل هذا اللفظ عليها من حيث انها متصفة بهذا الصفة وقد يحكم عليها
حكايت لها حال الاتصاف بالصفة المذكورة وهو حال وجودها في الخارج
فيرى الحكم الى الوجود الخارجي وان لم يكن لنا شعور به كما فصلناه في الحواشي م
السالفة فهذا الاصطلاحي مدركة ويحكم عليه وليس كذلك هذا اماي الوالد
واما النقض المذكور من الجواب فلا يجري على الا لملا. ولا يحتاج الى الاطناب
لا يقولون بانعدام الاجسام قبل هذا ابناء على نفي الجزء الصور والاجسام الى وجه حيث
اذ لا يلزم من كونها اجزاء زيد مثلا منحصرا في الجواهر الفردة ان يكون تلك الجواهر
كيف ما ركبت منها كرة مصمتة كانت منها كوالكرة زيدا فانه من الجائز ان يكون

هذه الاجزاء بشرط ترتيب وتيمه مخصوص كان زيدا ولم يكن هذا الترتيب جزءا منه وللهيئة
لم يذهب الى انهما خصوصا كهذا التركيب اذ اقسم اقساما ومرفتا اجزاءها كان بعينه
باقيا حال التفرق بل الاصول بذلك منه ادنى فهم فضلا عن مثل المص فالظاهر انهم لعدهم او ضبطهم
انعدام الاجسام انه منا اجزاءها لا انعدم بل تفرق تلك الاجزاء وان لم يتوله الاجسام
حال التفرق فاجزاءها لكون طاهر الدرقم تلك الاجزاء على الوجه الذي كانت عليه قبل التفرق
كانت هي عين الاجسام التي كانت قبل التفرق وهذا هو الاعادة ولم يريدوا ان الاجسام
بعينها باقية حال تفرق اجزائها كما حسبه تم الدليل العام على بطلان السابق شامل
للصورة المذكورة فان فيما سنعي هذه الصورة اليه منه دليل آخر ولا يحتاج بطلانه
مطلقا الى دليل آخر للمعدوم لا يعاد اعلم ان الشيخ بعد ما بينه في الشفاء ان المعدوم
لا شيء ولا يصح الخبر عنه لانه يعني الاشارة والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له لوجه
من الوجوه في وتفرع عليه من حمل الحاصل اعم من الموجود قال ومن ذلك ومنها هذه الاشياء يصح الدليل على بطلان
قول من قولوا ان المعدوم معاد لانه اول ما يخبر عنه بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد
يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله الوجود بلا فرق فان كان مثلا انما ليس هو لانه ليس الذي
كان عدم وفي حال العدم كان هنا غير ذاك فقد صار المعدوم موجودا على الوجه الذي
او ما اليه فيما سلف انما على ان المعدوم اذا اعيد احتيج ان يعاد جميع الخواص التي كان بها
هو ما هو ومن خواصه وقته فاذا اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد هو الذي
يوجد في وقت ثانٍ وتبعه المص في ذلك واشار بقوله لا يشمله الاشارة اليه فلا يصح
عليه الحكم بصحة العود الى ما فرع الشيخ بطلان اعادة المعدوم عليه وبقوله ولو اعيد لادلّ على
متفرع على ذلك وكذا قال لو اعيد لزم تخلل العدم ولم يقل الاشياء تخلل العدم واذا
جعل قول المص لا يمتنع الاشارة اليه فلا يصح عليه الحكم بصحة العود اشارة الى انه يمتنع عليه ودليل
اعادة المعدوم لا انه جعل بعد دليلا على ذلك لم يرد عليه ما اورده الشارح من النقض
والمنافضة ولا ما قيل لو تم هذا الوهم اذ لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم امتناع الحوادث
فان قال الوهم اتحاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الاتحاد الى آخر ما ذكره هذا تحرير الدليل
الاول لانه لما لم يصح الاشارة الى المعدوم فلو اعيد لزم تخلل العدم بين امر الواحد في حال الوجه ان
بقا بطلان المعدوم كما ذهب البعض فان ماهيته تحفظ حال العدم فلا يلزم من تخلل العدم

الابين وجوديه فلا يلزم من كونه لا شيء حال العدم ان لا يكون بين وجوديه مغايرة فان
الوجود الاول سابق على انعدامه والوجود الثاني لاحق له فيتخلل العدم بين وجوديه ولا يلزم
من تخلل العدم بين وجوديه ان يكون هناك خصوصية حال العدم بل نقول لم لا يجوز ان
يكون عدم بمعنى انعدامه مطلقا متخللا بين وجوديه لا بد في ذلك من دليل فتبين انه
لم يدع المعلل تخلل العدم بين الوجود الواحد حتى يرد ذلك بان ثبات تغاير الوجود بل ادعى
تخلل العدم بين جزئي الواحد وهو على التقدير المذكور لازم وان لم يتخلل العدم بين الوجودين
ايضا لان ذات الشيء في الزمان الاول لكان ذا اثر فيه واذا انعدم في الزمان الثاني لم يكن اثر فيه ثم اذا
وجد في الزمان الثالث كان ذا اثر فيه فيلزم تخلل العدم بين جزئي الواحد وبين وجوديه
ايضا وتحرير الدليل الثاني انه لما لم يصح الاشارة الى المعدوم فلو جاز اعادته لم يتميز بين المعاد
وبين مثله المبتدا لو وقع بدل المعاد اي وقع باستئناف وقوع المعاد لان الماهية ولوازمها الا انه
ولان العوارض لانها باسرها تابعة للاشياء التي فرض اشتراكهما فيها والتميز يتوجه ليس الا الفرق
من جهة الوجهين لظهوره ولانه حال العدم بان يكون بعد وجود ان متمايزين ويكون المعاد
احدهما فقط اعادة وللوجود بتلك الاتحاد دون الاخر لصحة الاشارة بين المعدومات
لما مر من انه غير صالح للاشارة والاولى انه يقال هكذا لو لم يصح الاشارة الى المعدوم
فلو جاز اعادته لم يتميز المعاد وبين مثله المبتدا لو وقع بدلا عنه باي سبب وقع اي لا يكون
تخصيص او لا تميز بينهما بالماهية ولوازمها بواسطة المماثلة ولا باختلاف العوارض اذ
باختلافها لا يتبدل التشخص الا لكان زيد مثلا متعددا باختلاف عوارضه بل كل موجود
واحد بذاته مادام باقيا سواء تبدلت عوارضه او لم يتبدل ولا بان يكون المعدومان
متمايزين ويكون اتحاد احدهما اعادة دون الاخر لعدم الاشتباه بين المعدومات واذا لم يكن
بين المبتدا والمعاد فرق ولم يكن تخصيص لزم ان يصدق كل منهما صفات الاخر فيصدق
على المبتدا الواقع هنا انه معاد ويجتمع المتقابلان ويصدق عليه انه اثر واقع في
الزمان السابق وذلك يستلزم لاعادة الزمان وهو غير معقول ومستبعد لان يكون
للزمان زمان آخر ولا يرد على هذا ما اورده الشارح على تحريره لا يخفى فرع
هذا الشرط على عدم صحة الاشارة لا وجه له اذ لا مدخل لعدم صحة الاشارة الى المعدوم
في هذه الملازمة غير تسليمه فلا بد من بيانها فان قلنا ان قدم عدم صحة الاشارة المعدوم

اذ لا مدخل له في عدم الفرق بين المعاد والمثل اذ على تقدير صحة الاشارة اليه يكون الامتياز بكون
احدهما قد كان سابقا مشارا اليه موجودا في الخارج دون الاخر وفيه بحث اذ لا نسلم عدم مدخلية
صحة الاشارة الى المعدوم في صدق الملازمة اذ لو صحت الاشارة الى المعدومات لاشار بعضها
عن بعض ولكان في ذات المعاد حال العدم تميز له احدهما عن الاخر الشيء دون المبتدا بان يكون
المعاد ذلك المتميز المعاد بواسطة كونه مسبوقا بالوجود دون ان عاد هذا العدم مسبوق بوجود
ثم على تقدير صحة الاشارة الى المعدومات وحصول الامتياز بينهما يكون المبتدا والمعاد كليهما
مخصوصين حال العدم متميزا احدهما عن الاخر الا ان يكون احدهما مخصوصا هناك دون الاخر
كما حيث ومن هذا تبين ان التخلل يجب التحقيق وفيه بحث اذ كما تبين من هذا التخلل زمان
العدم بين زمني وجوده تبين فيه تخلل العدم بين وجوديه وكما تخلل بين الذات على تقدير
ان لا يكون لها خصوصية حال العدم والاخير كافية للخلف وايضا لم لا يجوز التمايز بالعوارض
الغير المشخصة لو كان وحدة التشخص بعوارض مخصوصة لا يتغير ما دام ذاته لا يستقيم
بقاء المعاد والمبتدا شخص واحد لاشتراكهما في هذه العوارض المشخصة فتمايز بعارض
غير مشخص لكنه ليس كذلك اما اولا فلان تبدل العوارض بعرض حالة في التشخص العرض
متشخص بمحله كما بين في موضعه لان تشخص العرض به واما ثانيا فلان العوارض يجوز تبدلها
مثل قد تبدل كم زيد وكيفه ووضعه ومكانه وابنه واضافته ووضعه وانفعاله والحال
انه هو بعينه ان زيدا ليس هو وما هو متبدل العوارض حتى لو حصل المعاد تلك العوارض
كان ذلك الشخص المبتدا بل النوع في كل زمان شخص واحد آخر يصير بعوارض لا يوجد
جميعها في شخص آخر وما بقي ذاته يكون ذلك الشخص سواء تبدل عوارضه او لم يتبدل
لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء التشخص اذا بين بطلان تخلل العدم بين الشخص
الواحد بانحلال انما يصور بين الشيئين كما تخلل الزمان بين الشخص الواحد انه قد جاز
ويرد النقض المذكور واما اذا بين بانه لو جاز تخلل العدم بين شخص واحد يلزم ان يكون
للنوع في كل زمان شخصا آخر فجاز ان يكون هذا العرض مثلا غير العرض الذي قبل التخصيص تخلل
العدم بينه لجاز ان يكون شيئا واحدا متكثرا متعاقبة او غير متعاقبة حتى يكون جميعها
شخصا واحدا تخلل اعدام بينه ومن البين انه ليس كذلك لم يرد هذا الدليل في تخلل الزمان
بين شخص واحد ولم يرد النقض المذكور وقد لا يخفى ان ذلك مستمر في زمان النقلة فلا بد من تخلل

الزمان بين الشيء ونفسه بل تخلل بين الشيء ونفسه باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبقيد باعتبار
وقوعه في الزمان الثاني السابق السوق الزمان مانع واللاحق بذلك المحقق بما هو الزمان ط
بالذات والشيء مع حصوله في الزمان واسطة لا نفس الثاني حينئذ لانها مسمى وفيه بحث
اذ المناقض نعتبره في اصل الدليل قبل التغاير الذي اعتبره المستدل في صورة النقض
ونقول المحقق العدم بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبقيد باعتبار وقوعه في
الزمان الثاني لان السابق السوق الزمان واللاحق بذلك الملحق بما هو الزمان والشيء مع حصوله
في الزمان واسطة لا نفس الثاني حينئذ لانها متميزة وفيه بحث اذ المناقض نعتبره في اصل
الدليل قبل التغاير الذي اعتبره المستدل في صورة النقض وتقول تخلل العدم بين الشيء باعتبار
وقوعه في الزمان الاول وبقيد باعتبار وقوعه في الزمان الثالث وهل جاز كما جوز [illegible]
صورة النقض   وايضا فانما اسند الا المتقدمين لا يجتمعان قبل اعتبار الاول
لو فرض لم يصح قوله لو كان المبتدأ في زمان واحد لما بقي فيه بحث لانه ان اراد تقول له
الاعادة فشرط القبلية والبعدية انه يشترط في قبلية المبتدأ ويعتبر المعاد
فمنه لم اذ التقدير انها اعيدا الزمان الاول ووجد المعاد فيه وعلى هذا التقدير
يكون المبتدأ والمعاد وكلاهما واقعين في زمان واحد ولم يكن المعاد بعد بان
وان اراد غير ذلك فهو ممنوع اذ لا يصح قول المستدل كان المبتدأ في الزمان السابق
وللمعاد في زمان لاحق وايراد الشارح عليه   فاما قاطعون بان زيدا الخ
قيل لعل مرجع الزمان من المشخصات اراد ان الزمان وجود الشيء موجود [illegible]
الخ وفيه بحث لظهوره خلاف ما ارتكبه ولا يبعد ان يكون مراده من جعل الزمان
من المشخصات هو انه في بعض الصور [illegible] آخر بالزمان   ويحكى انه
الخ فقيل رابطة للمساواة التي يبادرها الشارح انه طلب الشيخ بالدليل على
نقاره الثاني انما [illegible] بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم
او رده [illegible] اخرى معها الشيخ كلاما فقال الشيخ في جواب كيف يحكي [illegible]
منه [illegible]   فالجواب عنه ان المراد بالمثل المراد ما اختاره
في الهيئة النوعية كما هو المصطلح [illegible] عند اشتراكهما في
جميع الاوصاف كما بيناه [illegible] فقال الشيخ في التعليقة وبيان هذا للطلبا [illegible]

وقبل ما انعدم الشيء واستمر وجوده في وقت آخر وعلى ذلك او شوهد على ان الموجود ولم يوجد واما
اذا انعدم فلم يكن الوجود السابق اولا يكن المعاد العين [illegible] ويمكن
ح في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا تحالف فلا تعرف عن ح وفي استحقاق
ان يكون آ منسوبا اليه دون ح فان حسنه الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة
التي يظهرها لم يكن تخلفهما اولا يكن كليهما اذا لم يتخالفا فليس ان يحصل احدهما اولا ويكون
للآخر فانه قيل انما هو اولى [illegible] دون ح انه كان [illegible] دون ح فهو هذه النسبة [illegible]
في بيانه نقصد بل نقول لا اذا صح مذهب من تعود الشيء بوجه فيقدم من حيث هو موجود ويعيد
من حيث انه بعينه ذاته لم يعد من حيث هو ذات ثم اذا اعيد اليه الوجود امكن ان يقال
بالاعادة الى ان يبطل من وجوه آخر واذا لم يسلم ذلك ولم يحصل الحدوث في حال العدم ذات
ثابت لم يكن احد الحادثين محتملا لان يكون ذلك كان [illegible] وهو الوجود السابق وفي الحادث الآخر
بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا وان كان المجهول لا ثابتا [illegible] كون الموضوع لهما
مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فانا [illegible] موجودا واحدا [illegible] كون الموضوع
واحدا كانت باعتبار الموضوع الواحد العام موجودا وذاتا ثابتا واحدا يجب [illegible]
نسبتا اثنين فاذا ابعدا استمرا [illegible] نفي له الاستدلال [illegible]
هذا الكلام وليس فيه استدلال [illegible] امتناع العود باعتبار الحكم على المعدوم كما قرره المتأخر
وكيف [illegible] الاستدلال الى حصول ان العدم عبارة عن [illegible] فلا يكون
موضوع الوجود من العدم [illegible] العدم بانحطاط [illegible] الذات حال العدم فالبناء
العدم المعاد من المتأخر [illegible] الاعادة ان كان لكونه ثابتا
من حيث الذات في حال العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية له وان كان لكونه معروض الوجود
او لا فهو عين النسبة الثانية وهم النظر في امكانه وذلك غير متصور [illegible] الاستمرار له
بوجب الاستناد الصرف [illegible] انه لا مقصود للمص وكلامه ظاهر لا ينطبق عليه
عند كلفته فان النظر قوله فلا يصح الحكم عليه [illegible] انه لا يصدق الحكم عليه [illegible]
عنه ذلك [illegible] ان يقال المعدوم في الخارج يجوز ان ينتفي في
نفس الامر بحسب الذهن [illegible] الوجود [illegible] بان الموجود [illegible]
هو الهوية المتشخصة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي [illegible]

عنه عليه تاما مطلقا بالفعل وفيه بحث وجوه منها انه ما الدهر سنعارد ان الموضوع
العدم حال الانعدام لو كان لا زما لما كان شيء من الاشياء موضوعا للعدم وقابلا له لعدم
اختلاطه الا حال الانعدام بل العدم يبطل الموضوع وينفي الموضوع عند طريانه فى
هو ظ وليس في كلام الشيخ ما يدل على ان موضوع الوجودين والعدم ليس شيئا واحدا
لتعين كلام بالمعين سند يد ومنها ان الموجود الخارجي والموجود الذهني نعيا لذات الشخص
الخارجي ولا يبقى اشكال ومنها ما ان يكتفى في الجواب بان الموجود الذهني يكتنف بمشخصات ذهني
خارجي وقد سبق منه ذلك بحسب كشف الغطاء عن ذلك وبنيا سنعا سله فى مباحث
الوجود الذهني فلا نعيده فنقول لهذا القائل ولو جوزنا كون الشيء وقيل وفي
الشارح عند ظاهر لفظ هذا القائل الخ وفيه بحث اذ بطلان لازم شيء لا سيما ممنوع لجواز
ان يكون الحادث موجودا في ذلك الوقت اما وعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما غير
ودعوى الظ فيه بخير مسموع كيف ولو لم يمنع الوجود بعد اجتماعهما لزم المحال المذكور
فلا نسلم ان لا اثر لاجتماعهما بل هو اول المسئلة وكيف يسمع دعوى الضرورة في المثل
هذا المقام مع مخالفة الجماهير من الاعلام وان تصبر بانه يمكن اجزاء فطلب ما ذكره في
استدلام اذ لبد الاسكان امكانا لا زليه بانها لا تضاد ان الممكن بالوجود المطلق
غير ممتنع فلو امتنع اتصافه بالوجود المقيد بالدوام لكان الامتناع والالم يتضح عكس بالاولى)
ان افاده زيادة مستعد ا قبل من البين ان الشيء اذا حصل الفعل براه المادة
من جميع مراتب استعداده وما المسبح للمادة استعداد اصلا وفيه بحث لانه ان اراد
بقوله اذا حصل الشيء بالفعل براه بالمادة من جميع مراتب استعداده انه ابرى من جميع
مراتب استعداد ذلك الحصول الخاص المكان ان يتاذ للتاني فيها استعداد حصول ذلك
الشيء مرة اخرى منها والامران نفرض فيها الاستعداد كما ادعاه الشارح وان اراد انها
برى من جميع مراتب استعداد حصول ذلك الشيء فيها اي حصول كان فهو موقوف على
ثبوت امتناع اعادة المعدوم والكلام فيه من حيث انه جائز بين الجهة
والوجوب ولعل المراد انا اذا لاحظنا مفهوم ممكن الوجود مثلا كان الامكان معتبرا
فيه من حيث انه جائز بين الشيء ما والوجوب لا يقدح في الحكم عليه وكذلك اذا لاحظنا
مفهوم اللازم للشيء او الملزوم له كان اللزوم معتبرا في ضمن احدهما من حيث انه لا

بينهما في لا يقدح في الحكم عليه واذا لاحظنا لزوم شيء لشيء او ما يشابه ذلك كان اللزوم
معتبرا بذاته ويصح الحكم عليه فافهم ذلك ولا يشتبه عليك ما يتبادر من قوله كما اذا اعتبر
الامكان من حيث انه محكوم مفهوم من المفهومات فيل فيه بحث اذ قد صرح المحققون بان
مفهوم ضيع المشتقات مركب ما ذكره النحاة من ان نحو اسم الفاعل ما قام به المشتق منه لا نعو له
عليه وليس فيه النسبة ملحوظة بالفعل بل بحمله الى المشتق منه والنسبة فلا يكون الامكان ملحوظا
بالفعل في مفهوم الممكن واللازم الممكن في مفهوم اللازم بناء على ما قرره وفيه بحث اذ
لا يلزم من نحو كون مفهوم الحكم مثلا ما قام به الامكان والتزام انه امر محمل ان لا يكون الامكان ملحوظ
ملحوظا فيه بالفعل وان لا يكون فيه مدلولا تضمنيا له فان الاول لا يحسن الكناية والالزم نفي
نفي الاعم كيف ولو كان معنى الممكن ما قام به الامكان كان الامكان ح ملتفتا اليه صالحا لان يتعين
عنه بلفظ دال على معنى في نفسه فيكون معقولا بذاته وهو ظ وكذلك اللازم سلمنا
ان الامكان ليس ملحوظا فيه بالفعل لكن لا يخفى في اعتباره امكانا نفيه كونه اسرا له التحليلية
لا يقدر عليه اي هذا القائل والامكان بهذا الاعتبار يقع حال المسند
فيل فانه بهذا الاعتبار جهة القضية وهي كيفية الرابط ويسمى بالمعنى الرابطي ماخوذ
مع تلك الكيفية غير ملحوظ بالذات وفيه بحث اذ الجهة في القضية مذكورة بلفظ دال على
معنى في نفسه كالامكان وملتفت اليها ضرورة ان كيفية لا يكون ملحوظة بالذات لا يلزم من كونها
ذا الربط كيفية الرابط ان يكون غير ملحوظ بالذات فان لفظ كيفية الرابط دال عليها و
الملحوظ بالذات قطعا وكذا لفظ الرابط دال عليها وهو ملحوظ بالذات فان لفظ كيفية الرابط
دال عليها والملحوظ بالذات فان لفظ قطعا وكذا لفظ الرابط عليها وهو ملحوظ بالذات
اذ لو لم يكن لا يتيسر في نفس الامر جاز الحكم عليه قيل من البين ان اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء
الخ وفيه بحث اذ قوله في التعبير اشكال اللزوم بكون اللازم لا ذاتيا مسلم واما لكون كذلك
لو كان معنى اللازم ههنا ما قام به اللزوم كما ذهب اليه ابناء الاصول في العربية فانهم لما نسبوا المشتق
وجد واسيد الاشتقاق قائما بكثير منها كالمتحرك والاسود والمصور ونظائرها حسبوا ان
ذلك لازم في جميع المشتقات وليس كذلك لقيام البرهان على امتناع قيام هذا الاشتقاق
بعض المشتقات على ما سلف فلا يجوز ان يكون اللازم لازما لان يصدق فاللازم لا يوجب قيام)
اللزوم واذا عرفت ان العطف للتاخر مع التاخر لا ينفع بادفعه اصلا فيلزم نحو

اللزومية الغير المتناهية قبل تلك اللزوميات موجودة في نفس الامر لوجب ما ينبغي آه
وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بقوله ان تلك اللزوميات موجودة في نفس الامر بوجود
ما ينتزع هي منه انها من اجزاء التحليلية ثم منع اذ لزوم اللزوم للشيء منشأ منها فكيف
يتصور ان يكون بعض الاجزاء منها وهل هذا الا كما يقال اللزوم الحركة لعلل جزء من احدهما
وفساده لا يخفى على من له ادنى تحصيل وان اراد انها صفات لما ينتزع هي منه والصفات موجودة
في نفس الامر بوجود الموصوف فكلا المقدمتين ممنوع اما الاولى فلان اللزوم صفة
اللازم صفة الصفة وهكذا صفة صفة التي لا يلزم ان يكون صفة لها فان السرعة صفة
الحركة والحركة صفة الجسم وليست السرعة صفة له واما الثانية فلانه لو كان وجود الموصوف
وجود الصفة لزم ان يكون الصفات السلبية والاضافية الاعتبارية موجودة بالوجود الخارجي
موجودة في الخارج بصدق الاحكام الخارجية عليها هذا على ان موجودية التي بوجود
نحو اخر غير معقول على ما [illegible] واما ثانيا فلانا لا نم انه يلزم لزوم الانقطاع الجسم حيث
بل معناه ما يتبادر منه وهو الانقطاع لا نم الجسم في الخارج ولا يجري في ذلك لان
انقطاع الجسم انتهاء امتداده وانتهاء التي فلا يكون في الخارج فلذلك يصدق التالية
الخارجية واما ثالثا فلانه هذا الامكان لا يخص اللزوم حتى يندفع بلا النزاع ان
فوق اللزوم لازم سالبة بل يجري فيما لا نم النزاع فيه كالوجود وغيره
فهذا الجواب الجميل حاصل التفصيل غير صالح للتعويل والصواب في الجواب ان يمنع لزوم
التسلسل على ان صدق حمل المشتق لا يستلزم ثبوت مبدأ الاشتقاق فلا يلزم من صدق
اللازم على شيء ان يقوم به فلا يلزم تحقق لزوم ولو صدق نفس عدم تحقق لزومات
غير المتناهية وكذا الكلام في نظايره فلا يلزم من صدق الواجب على الواجب تحقق الوجوب
ولا من صدق الممكن تحقق الامكان في نفس الامر ولا غير ذلك   وكان الاصب
قيل هذا بناء على توجيه وهو ان جواب عن الاستدلال على وجود الامكان الى وجه حدث
لا ان المص بين ان الجهات المعقولات الثانية معقولة وكذلك الجمل كلام على ذلك يكون
تكرارا او للطافة للمص لما بين ان صدق الحكم مطابقته للخارج او نفس الامر والحكم على
الممكن بعروض الامكان له ليس مطابقا للخارج اذ لا امكان لا عرض للممكن في الخارج لامتناع
فيه ولا في نفس الامر الذهني لانه ان كان موجودا في الذهن لكنه ليس عارضا للممكن

هنا

هناك حاصل في موضعه فلو اعتبر في هذا الحكم مطابقته لما في نفس الامر كما في ساير الاحكام
كان كاذبا اشار الى دفعه بتحرير هذا الحكم هناك وقال يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل
لان الامكان امر عقلي يعرض للماهية في الاعتبار العقلي في ذلك قياس ما علمناك في الوجود
فاذن ان قصدت بقولك الامكان عارض للممكن انه عارض له في الواقع كان كاذبا وان
قصدت انه عارض له في العقل اي الاعتبار العقلي كان صادقا   وتعرف الحق
ان اولي قد يكون خفيا قيل هذا اشتهر منهم ان اختلاف الاوليات جلاء وخفاء انما هو لاختلاف
تصورات اطرافها كما يشعر به عبارة المتن في الشان يمنع الجواز اختلافها في انفسها
في النظر الى الاذهان الخ وفيه بحث اذ مشتهر منهم هو ان خفاء التصديق قد يكون لخفاء
تصور اطرافه كما ذكره المص والشارح هناك واما حصر خفائه في ذلك فلم يشتهر منه
اصلا بل صرحوا بخلافه حيث قالوا ان المتناهي في البلادة قد لا يصدق به بعض الاذهان
واشعار كلام المص بالحصر المذكور ممنوع وكلام الشارح صريح في عدم الحصر حيث قال
ان الاولي قد يكون خفيا لخفاء تصورات اطرافه   استواء نسبة طرفي الممكن اليه
ليس بديهيا يستعمل بعد تقسيم التصور الى الواجب والممكن والممتنع فلا يخفى ان
ما ذكره انما يدل على ان التصديق الخ وفيه بحث لان القوم ذكروا ان الممكن ما لا يقتضي الوجود
والعدم مثلا كما ذكره الشارح ويتجلى منه ان ما يكون الوجود العدم اولى به بذاته
داخل فيه والحكم من طرفيه الى مرجح ليس ضروريا بل هو ان ما يكون احد طرفي الوجود
والعدم اولى به بذاته ليس ممكنا بل هو واجب او ممتنع فيلحظ من هذا ان الممكن ما لا يقتضي
الوجود والعدم ولا يكون احدهما اولى به بذاته والحكم باحتياج كل منها لحدوث وجود ذلك
وعدمه الى مرجح ضروري فهذا الحكم على الممكن قبل التلخيص والتحرير ليس ضروريا وبعده انه
ضروري وهذا مراد المص لا ما حسبه ان الممكن اذا اخذ بعنوان اخر كان هذا الحكم
ضروريا حتى يتوجه عليه ما ذكره   الثاني ان التأثير اما حال الوجود مع نفي التهيؤ
على وجه يكون مناسبا للجواب المذكور في الكتاب ان فعل التاثير اما ان يكون بشرط وجود الاثر
فيلزم تحصيل الحاصل بذلك التحصيل ولا استحالة فيه   لدفع الشك كونه
انا ما عنده وقوع الشك في وجود المؤثر الشك فيه لا يخفى فيه ينبغي ذلك بانه عندهم
بقوانا التبعية الدائم بين السبب لا يحصل الا بالسبب وفيه بحث اذ لا يجري على الواقع انتهى

هذا انهم ذهبوا الى ان اليقين العام بجزئي البسيط او لم يكن بحسبه الحصول الاول لب الازلي
ان اليقين المحسوس انما يحصل بالاحساس وهكذا كان انسانية الانسان بحسبه لا يكون
داخلا في تلك القاعدة   فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا غير مسلم
اذ غاية ما لزم منه ان يكون المعدوم مسلوبا عن نفسه اذ لم يصدق قولنا ليس
المعدوم انسانا لان يصدق ليس الانسان وقد وضحنا ذلك في اوائل الكتاب حين حكم
الشارح بان سلب السواد عن نفسه مناقض قيل ان لم يكن الانسان موجودا لم يكن
الانسان انسانا اذ صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع فيصدق السالبة
وهو ليس الانسان انسانا وهو منافي للبديهة وفيه بحث لان الانسان اذا لم يكن
موجودا كان في معدوم ما ولا شيء ولا يكون في انسانا اذ لا تمايز في المعدومات حتى يكون
بعضها حال العدم انسانا وبعض آخر كذلك فلما كان في معدوم ما ولا شيء اصدق
سلب الامور الثبوتية عن المعدوم واللاشيء ولما لم يكن انسانا لم يثبت له الانسان
لم لا يصدق سلب الامور الثبوتية عن الانسان بناء على انتفاء الموضوع فنشأ الاشتباه
من حمل الانسان على الانسان المعدوم بحسب الحمل الاولي   ومعنى انها جعلها
فيها انه جعلها موجودة قيل هكذا وجد الشارح والظاهر ان المقصود للمص ان
الجعل يتعلق اولا بنفس الماهية الخ وفيه بحث اما اولا فلانه اذا اتصف الماهية بالوجود
اثر الفاعل لان اثره واقع في نفس الامر فيمتنع وقوع الاتصاف المذكور فيها الا نسبة
بين الماهية والوجود والتحقق النسبة في نفس الامر انما يكون بعد تحقق المنتسبين
واما ثانيا فلان الموجود الذهني في الخارج كان ذلك شرطا فقيل انما فاضت الاثر على القابل
كيف وافاضة الاثر على القابل يرجح القابل من حال الى حال اخرى والوجود
الذهني اذ حصل في الخارج ولم يتغير عما كان عليه ذلك كذلك الحال في عكس ذلك
وايضا لو كان كذلك لم يكن اتحادا بل يرجع الى تشبيه الملكات ابتداء … ما يحميها
فيكون من قبيل جعل الوجود الذهني موجودا خارجيا واما بالنسبة الى ما نحن فيه
للمحقق عن القسم الاول غير سديد لا نشمل على اشكال في القسم الثاني وزيادة فان الجار والمجرور
والاعراض هي لرابطة الاشياء وجعلها صفة للقابل زيادة لا يوجد مثله في القسم
الثاني فكيف لا يكون هذا خفي ويحصل اثره في الاتصاف كما جعله هذا واعلم ان

الموجود لا يحصل فرد اصلا الوجود في الماهية لما مر غير مرة ونحن انما نرى في الانفصال كما حققه
هنا من ان ليس للوجود فرد عارض للماهية اصلا فانه لا يكون في الوجود فقط الا للموجود
فانه يحصل فردا من السواد في سطح الجسم الموجود يحصل للماهية التي هي الموجود من غير حيثية
للموجود فانه يحصل فردا من السواد في سطح الجسم بعد نفي اقاويل الحكماء ردا على ان التاثير في الماهية
وبعضها آخر ردا على ان التاثير في الموجود كما قال ههنا في الهيات كتاب التحصيل ان الموثر
في جعل الوجود انما الوجود دون غيره مما عبر واعني الماهية للوجود بالوجود كما هو دابهم فانه قال
ههنا بحثه قلنا الوجود نفسه للموجود حسب بعض ما اشرف انه انما يصح بين احدهما ان
التاثير في الوجود وذلك فان جعلت كان للماهية وللموجود امرا واحدا هو اثر الفاعل
فلا يصح انه انما السواد موجود من الفاعل ولا يصح انه انما السواد سواد منه قلت لا يخفى
انك وصفت الموضوع هنا بانه سواد في هذا التركيب بانه سواد لا يمكن ان يجعل سوادا ولا
يجعل جاعل سوادا في هذا التركيب فلم يجب سوادا حال كونه موضوعا في هذا التركيب الى آخره
ولو عكس الامر ووضع بانه موجود لصح بانه موجود لصح انه انما يصير الموجود سوادا من الفاعل
لا يصح انه انما الموجود منه   وكان كل المتمسك في الاصل قد علمت انه لا يلزم
من عدم جعل الشيء شيئا كان المعدوم مسلوبا عن نفسه الخ وفيه بحث اذ لا يلزم من سلب الشيء
عن معدوم جعل الشيء شيئا فان الشيء غير صالح لان يصير شيئا فكيف يجعل الفاعل
شيئا وغاية ما لزم منه جعل المعدوم موجودا وشيئا ولا محذور فيه وصدق ذلك الطلب الجعل
فقول الشيخ الجاعل لم يجعل الشيء شيئا ما هو المتبادر منه ولا احتاج الى ما تكلف به المحشي الرومي
توجيهه ولا الى ما قصده الى من قول ان اثر الفاعل هو الماهية بعينها   انما الموثر هما الشيء قيل
فيه ان الظاهر اختيار الشق الثاني بان البقاء امر متحقق الخ وفيه بحث لان اختيار الشق الاول انما يتم
لو كان التحصيل امرا واحدا يحاوله بعضها ما في الزمان الاول وبعض آخر في الزمان
الثاني اذ يصح ان الفاعل يحصله في الزمان الثاني كما انه يحصله في الزمان الاول لانه يحصل
واحد في نفس الامر لكن السوال في التحصيل الزماني ولا يخفى فيه ذلك ان التحصيل الزماني امر
مترتب عليه واتمامه في الزمن الاول وصار متعرفا عنه ولم يبق للفاعل عليه ولا يعني ان افاده
الامر الحاصل في الزمان الاول في الزمان الثاني حصول وتحصيل بانه يتعين على الزمان الثاني بحيث
لا يكون المتبدع على في ذلك الامر ولانه فيه في هذا الزمان اللهم الا ان يراد ان الفاعل افاد وجود

فى الزمان الاول واستمر ذلك الى الزمان الثانى ح لا يظهر الاحتياج الى الفاعل فادوجود فى
الزمان الثانى اما هو للطرفيعين احتياج الشى الثانى لبتم وحصل المرام
ولبرد توضيحا لهذا المقام قيل فلما ورد بعض القوم ههنا سولا تعرض آخ وفيه بحث من
وجوه منها انه منع كون معنى الايجاد وجود المعلول بغيره واورد عليه اذ لم يدع ذلك بل قال
معنى الايجاد وجود المعلول بالعلة ومرجع ذلك الحاصد دون عنها ومنها انا لا نم ان كلام المورد
فى بقا المعلول بعد انقضا علية بل كلام فى وجود المعلول بعلته وجوده قبل وجوده
كما يدل عليه قوله الجواز ان يكون حال البقاء معللا بعلة كانت موجوده قبل ذلك ويلزم من ذلك
تاثير الشى فيما يوجد بعد انقضائه لا انه يوجد حال وجوده وعدم معا كما حسبه فلا يرد
عليه لا ايراد الذى بنى على ذلك وهو لحسبان انتفا العلة المؤثرة حال وجودها
ومنها ان دعوى البديهية ليس فى اول المسئلة وعين النزاع كما حسبه وذلك لان
النزاع فى جواز وجود المعلول بعلته سابقه عليه وقد حكم به الحلى فهو ادعى البديهية
فى النعم الثانى فكيف يكون دعوى البداهة فى اول المسئلة وعين النزاع ومنها ان قوله الثاني
انما هو بالثاني فى نفس الوجود والوضع لان ولا يحتاج الى سبب حسبه حين المنع اذ لا منافاة
بين ذلك وبين كون سببا للازم حيث لا يلتفت المتوجد بل معنى انا قبل الى قبل
اشارة بهذا التغير لا انه منعه على ذلك الاصل فانا نعتمد فالمكن الثانى الى المؤثر لا وصل له
فى هذا الحكم اصلا فانا نسند القديم الذى هو المؤثر هو الذى يستند الى ذلك الاصل والتقييد
بالموجب لامر آخر وعلى هذا فقوله ولا يمكن اسناده الى المختار لعطف قوله ولهذا جاز على
جاز فقط ولا يمكن اسناده الى المختار فالصحيح البعض الفضلاء اتفق الكل على ان القديم
لا يستند الى المختار مختار بما ذكره الشرح ثم ان الحكماء منهم استندوه الى الصانع مع اعتقادهم بان
العالم قديم والصانع مختار رسوخهم التناقض بين كلاميهم دفعوا بان معنى الاختيار الذى
اتفقوا على نفيه عنه انه صحة الفعل والترك والذى نفيه الاختيار الذى اثبته الحكماء الباري تعالى
هذا المعنى ولا نسلم له اما الاول فظ واما الثاني فان شدة الفعل بالكون لا نعتر المختار و
يتحمل الانعكاس بينهما كلزوم وجود العالم البارى عندهم وانفول القوم وان وقعوا بين
الاختيار وجوزوا اسناد القديم الى المختار بالمعنى دون الاخر الا انه ليلهم
على امتناع اسناد القديم الى المختار بالمعنى المذكور يجب هيئته على امتناع الا

الى المختار بالمعنى الآخر ايضا لان القصد الى الايجاد الموجود فصد الى تحصيل الحاصل سواء كان
القصد الى الايجاد امر لازما او لا وحصوصيته كون مخبته الشى لا ربطا لا يدفع كون
القصد قصدا الى تحصيل الحاصل ولا نفرق بان القصد الى الايجاد للموجود فى القصد الى صحة
الفعل والترك اذ البديهة لا تفرق فيهما فان كلا منهما قصد الى تحصيل الحاصل بحسب بادى
الرأى ودى الى التحقيق بان الا ان قصد الايجاد للموجود بذل الايجاد وفيه بحث
لانا لا نم ان الدليل المذكور يدل بعينه على امتناع اسناد القديم الى المختار بالمعنى الآخر لان
المختار بالمعنى الآخر لما لم يلزم القصد الى الايجاد القديم لم يلزم ان يكون القديم حاصلا معه اذ لا يلزم
ان حصول القديم بارادته وقصده واذا لم يلزم ان يكون القديم حاصلا معه لم يلزم ان يكون
قصده الى ايجاده يكون قصد الى تحصيل الحاصل فالمختار الذى لا يلزم القصد يجب
ان يكون علة للقديم ولا لزم جواز انعدام القديم فى نفس الامر لجواز زوال القصد لكن
لمتنع انعدامه لان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه كما بين فى موضعه وسيصرح للمص به واذا استحال
ان يكون المختار المذكور علة للقديم وفرض ذلك المحال جاز ان يختار مع علة آخر وهو انفكاك
القديم عن المختار المذكور مثل نحو قال قيل انهم قالوا حركة الفلك مع كونها امر اختيارا
ارادته معللا بالعرض وقد تقرر بعد اسنده القديم الى المختار بمعنى صحة الفعل والترك لان
المختار للملل فعاله بالاعراض اذ الوحظ ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن الاغراض
يكون حينئذ الى طرف الفعل والترك على السوية فالعرض يرجح الفعل وكذا تعلق ارادته بالفعل
وعدمه متساوى النسبة بالنسبة الى ذاته الارادة من حيث هي مع قطع النظر عن العرض
فالعرض يرجح التعلق فيلزم من ذلك ان يكون الفعل والترك صحيحين بالنظر الى صحة حصول
العرض من حيث انه عرض وعدم حصوله وانه امكان حصول العرض وعدم حصوله
من حيث بالنظر الى ذات العرض لا ينافى امكانها بالنظر الى المختار بمعنى عدم
امتناعها بالنظر اليها لجواز ان يكون عدم كون العرض عرضا ممتنع بالنظر اليها فيكون
الفعل التابع لهذا العرض واجبا لازما لذات المختار بحيث يستحيل تخلفه عنها كما يستحيل تخلف
الارادة المتعلقة بهذا الفعل لذلك العرض فظهر مما ذكرنا ان ثبوت الارادة للفلك لا يستلزم
الميلانية الى وجه للسند ليكون فعل المختار معللا بالعرض وكون تعلقها بالفعل موقوفا على
العرض لا يستلزم كون الارادة بمعنى صحة الفعل والترك دون معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل

كما قالوا مشيئة الباري نعم وان فرقوا بينهما بان ارادة الله تعالى هو العلم بالنظام الاحسن ولهذا
ليست معللة بالغرض وان ارادة الفلك هي الطالب للبلاد بقية المائية للغرض وصح لا يلزم من
اسناد الحكمة الفعلية الى ارادة الفلك اسناد القديم الى المختار بمعنى صحة الفعل والترك تحت تلك
تلك القاعدة وما سيصرح به من ان ارادة الفلك حركته ارادة يقتضي ان يكون الحركات للتحريك
غرض من الحركات لا يقتضي ان يكون هذا الفعل بالارادة بمعنى صحة الفعل والترك ومن لمعنى
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل بناء على انه لا يقتضي الغرض خلافا للاولى لا وعدم اقتضاء
العالم ينبغي لا ينافي ان يكون ما يقتضيه فرد امنه وبعضهما ذكره هذا الفاضل ها
هنا ان اعلم ان المختار الذي يصح منه الفعل والترك لا يلزم فيما المراد ويمتنع ان
يكون تعذر للقديم فانهم قالوا بانتقال يا قوم العالم للمبدع والمستعمل للانتقال
لا يكون الا ذاتا فيه بحث لان العاقلية وان كان مستلزمة للانتقال لكن لا يجب ان يكون
للمتعقل للانتقال معتقدا للعاقلية لجواز ان يكون منكرا للزوم بينهما الا ترى ان الحكماء
القائلين بالحكمة سعر للحكم الانم لها والفلك لا يكفرون قبل عدم تكفيرهم لانهم
ينفون عنه تعالى خواص الاجسام ولوازمها ويتبرؤن بالتكفير فلا ينبغي من الجسم الا الاسم
لا لانهم ينفون الحد وشاذ لو اصرحوا بانه جسم قديم متصف بخواص الاجسام كالاجسام
الفلكية عند الفلاسفة ولكفروا بانه لم لا يذهب عليك ان النصارى كانوا ينفون خواص الالوهية
ومنها اسم الا عنها فصار حالهم عكس حال الحكماء اذ يثبتون اسم الجنس وينفون عنه خواصه
فلذلك كفر النصارى ولم يكفروهم وفيه بحث لان قولهم فلا ينبغي من الجسم الا الاسم غير مسلم
اذ بعضهم ذهبوا الى انه جسم وبعض آخر الى انه جسم قطعا فكيف لا يبقى عندهم
من الجسم الا الاسم وهو ظاهر والثاني صفاتية زائدة او واحد
منه وهي ان صفة التي على قسمين احدهما ما يكون قائما بغيره يحمل عليه مواطاة كالكتابة
بالنسبة الى زيد والثاني ما يكون يحمل عليه مواطاة ولا يكون ذاتيا له كالكاتب بالقياس
الى اليد وان هذا القسم من الصفات لما كان يحمل على موصوفاتها بالمواطاة كانت عليها متحدة
معها من وجه وان كانت مغايرة لها من وجه آخر وصحة الحمل كما مر الاشارة اليه يقتضي
ذلك ومن ثم قيل صحة الحمل الايجابي في القضايا الخارجية يقتضي اتحاد الطرفين في الخارج و
تغايرهما في المفهوم ان مذهب ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته تعالى قد حصل

صفاته في القسم الثاني وبقي القسم الاول من القسمة فعنده تعالى صفاته عين العالم مثلا لا بان العلم صفة
قائمة به تعالى كما ان زيدا عين العالم بعمرو وبان علمه بعمرو صفة قائمة به بل ان علمه تعالى نفسه
كما ان زيدا عين العالم بذاته فان علمه بذاته نفسه الا ما عرفت قبل ما يعلم يقتضي ان يكون
صفاته تعالى ما هو من القسم الثاني اي عين الذات فان العالم قطعا يتحد مع ما صدق عليه ويكون
الوجود عين الذات في جميع الهيئات بناء على ما قيل عن بهمنيار ان المراد بالوجود الموجود
وفيه بحث لان بطلان المقتضي ممنوع ولا حرج في ان لا يكون العالم بعمرو وصفته صفة متحدة
معه وهو العالم وصفته قائمة وهو العلم بعمرو وكذا لا حرج في ان الوجود بمعنى الموجود عين الذات
وتحد بها كيف لا وهو يحمل عليه مواطاة والثالثة الثنوية من المجوس فيعتقدون
النور والظلمة كانهم ارادوا بالنور الخير وبالظلمة الشر اما المليه ان ارادوا البقى
للدة على الحادث للمدة الى الزمان امر موجود قبل وجود الحادث كما هو الظاهر من العبارة
لم يكن هذا الدعوى بينا ويحتاج الى البيان وان ارادوا به قبل الحادث ما يتقدم عليه نقيضه
لا يجامع فيها التقدم المتقدم مع المتأخر كما هو الظاهر من مقالتهم فانهم وجدوا هنا التقدم
وسموها بالتقدم الزماني فالدعوى بين مستغن عن البيان فان وجود الباري تعالى وعدم الحادث
متقدمان عليه بهذا التقدم والظاهر ان مرادهم هذا ولانه لا يكون نفس العدم
قال بعض الفضلاء العدم الذي يسبق الحادث عين العدم اللاحق اذ لا تمايز ولا تعدد
بين الاعدام الا بحسب الذات والتغاير بحسب الاعتبار ونوع في زمانها لا يرفع
اللازم من كونه معروض القبلية اولا وبالذات لان العدم لو اقتضى القبلية
لا يكون بعدا وان هذا انما يدل على ان اعدام جميع الحوادث كذلك اذ من جملتها ما لا فصل
عندنا كالنفوس الناطقة فقد يكون لها اعدام متأخرة والجواب انا لا نسلم انه لا فرق بين
عدم وعدم في كونهما معروضا بالذات للقبلية وعدمه فاذا ثبت عدم كونه
معروضا بالذات للقبلية في الكل بل الجواب
انه يسند الزمان بل الجواب ان الزمان الاستعداد وفيه بحث اذ لكنا
ندرك ان الموجود في الخارج وندرك ايضا اختلافية
من هذين امر هو الزمان كما ان ادراك في الخارج وندرك
الموجود في الخارج وادرك

لا حصلا وحينئذ ممنوع ان وللشارح ظاهر لا يحتاج فيه   لانه ما ذكره انما يلزم اذا
كانت تلك الاجزاء الغير قابلة فيه نظر لانه كما ان في الموجودات الخارجية الخ وفيه
بحثا ما اولا فلانا نحكم بديهة ان اتصاف الامور الاعتبارية بصفاتها الواقعية
لا بد له من تحقق موصوفها اذ الامور الاعتبارية ليست في نفس الامر فلا يكون اتصافها
بصفاتها واقعية منها وايضا وما لا يكون في نفس الامر يحتاج الى العدد وعلى تقدير
احتياجها الى عدد فلا نم من علية نفوسهم سواء كانت موجودة او لا جاز ان يكون علية
معدوم فروح جاز ان لا يكون محصلة للهيئة ولا منتفية فان كل واحد منها نوع للهيئة
وللمعدوم لا هيئة له فلا يلزم شيء من المحذورين واما ثانيا فلان هذه الاعتراضات على كلام
الموضح لانه ان اراد ان القبلية والبعدية اخر الامتداد الغير القار الذي هو الزمان
فلذلك غير مسلم فان القوم اتفقوا على انهما من الاعراض العارضة له وان اراد انهما عارضان
له فلطلب عروضها باقيا على ما كان اذ لا حاجة يكون نحو بعض ذلك الامتداد معروضا و
للقبلية وبعض آخر معروضا للبعدية فللسائل ان يقول لم صار هذا معروض القبلية
وذاك للبعدية وليس هذا الا من قوله لم هنا هذا وانما يكون كذلك لو كان هذا في
كلام السائل اشارة الى القبل والى معروض القبلية ومن البين انه ليس كذلك لظهور انه
اشارة الى الجزء وصار معروض القبلية وهذا الوجه في غاية السقوط الى قبل لو لم يكن
الامكان موجودا في الخارج لكان من الامور التي يقتضي الاتصاف بها ثبوت الموصوف
بها في الخارج كوجوب الوجود وغيره ثم الاستدلال وفيه بحث لان من البين ان كثيرا
من الممكنات معدوم في الخارج فلم يكن الامكان موجودا في الخارج لكنه كان من الامور التي
يقتضي الاتصاف بها ثبوت الموصوف بها في الخارج لوجوب الوجود وغيره ثم الاستدلال
وفيه بحث لان من البين ان كثيرا من الممكنات معدوم في الخارج فلم يكن الامكان من هذا
القبيل لم يجوزه عاقل انه منه وكذلك يعتبر الشارح بخلاف اتصافه بالامكان في
الخارج لا يحتاج الى البيان ومن ظاهر انه لا يكون للسند لما قاطعا على بطلان اتصافه ويكون خلاف
ذاهب الى الوجود منع الشارح بانحصره فيما ليس على ذلك   وذا بينها ان المراد كان
استعدادي قبل ذهب الشارح والى ان الامكان الاستعدادي في رابع من الكيفيات
الموجودة في الخارج الخ وفيه بحث لانه على القائل فقد صرح وسيصرح ايضا بان الوقف

العرض بالاعتبار وان العرض هو مثل الابيض لا البياض ويتقوى هذا وان كان مخالفا
لاقاويل المتأخرين حتى الشيخ في الشفاء فهو الحق ويلوح اليه كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط
لو افقه التعليم الاول الجنس ترجمه حنين بن اسحق وعلى التحقيق هذا يكون الكيفية
الاستعدادية هو المستعد لا الاستعداد ولا حاجة في تحققها في النطفة فانها مستقلة في
الخارج نص وربما اشار ما ولا في انها مغايرة لها الا قبول الصور التي تتوارد عليها ولا في
انها خالفة الكيفية للراحة ولسائر الكيفيات المؤثرة فكان في هنا ما حققه سابقا
ولا حاجة وخوم فانه لا دليل على وجود كيفية في النطفة مغايرة الكيفيات المؤثرة مقربة لها الى
قبول الصور المتواردة عليها ثم لا يخفى عليك ان من ان يدعي وجود الاستعداد في الخارج
يحصل في هذا المطلب ورجع الى وجود ما قام به وهو المستعد وحكم بانه مادة الحادث قد ثبت
وجود المستعد فيه يحصل ما هو الغرض من وجود الاستعداد في هذا المطلب لا حاجة الى
الاستعدار عن بيان وجوده   بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق
منها معدا للاحق الخ ونحن نقول اذا ثبت انه لا بد في وجود الحادث من حوادث متعاقبة يكون
السابق منها معدا للاحق فلا يخلو اما ان يكون تلك الحوادث المتعاقبة السابقة على وجود الحادث
مادية كلا او بعضها او يكون جميعها مجردة عن المادة والاول مستلزم لمسبوقية الحادث بالمادة
وهو المط منها والثاني اما ان يكون تلك المجردات احوال معينة او لا والاول يستلزم المطلوب لان المراد
بالمادة هنا اعم من الهيولى ومن المحل كالنفس المجردة الخ او من المتعلق كالبدن للنفس المجرد
الذي يكون محل الاحوال المادة لها بهذا المعنى الاعم وسابق على وجود الحادث والثاني في
التعاقب في المجردات التي لا حيز لاحوالها اذ المتقضي بعضها بعضا آخر ولا يكون المتعاقب
بعض منها ان يكون كل لاحق ما يتوقف عليه من المجردات لزم اجتماعهما معا ولا يصح ان يكون
علة الحادث لزوم التعاقب في علة الحادث   اذ الفاعل الاختياري الى قوله
هذا المشهور بين المتكلمين ان ترجيح الفاعل المختار لاحد الطرفين الخ وفيه بحث اما اولا فلان
انتهائه لو كان موجبا للتعلق الارادة بوجود الحادث لكان وجود الحادث عنها واجبا
وعدم وجوده عنها ممتنعا لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة لكنه لا يجب ولا يمتنع
على ان المذكور شيء من طرفي الوجود الحادث وعدمه عنده واما ثانيا فلان حاصل كلام
انه صدور الحادث عن القديم لما كان مشروطا بالتنفس في الحادث وهو صحيح عند المتكلمين

اراد وانتفى المشروط المذكور فذهبوا الى ان الفاعل المختار يرجح وجود الحادث بمجرد تعلق
الارادة من دون مرجح آخر وهو جائز وانما الممتنع هو الترجح بلا مرجح واورد عليهم
ان تعلق الارادة باحد الطرفين ان كان لا لمرجح لزم ترجح احد المتساويين بلا مرجح وان
كان لتعلق الارادة لزم التسلسل في تعلقات الارادة ثم لعل الجواد ثابت ان الكلام في تعلق
الارادة القديمة بوجود الحادث في وقت معين ويرد على هذا مثل ما اورد عليهم بان
بما اقتضته الذات لتعلق ارادتها بوجود الحادث دون عدمه ان كان لا لمرجح
لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان كان لتعلق الارادة بذلك الاقتضاء
لزم التسلسل في التعلقات الارادات هنا واعلم ان الارادة لا يكفي في ترجيح احد المقدورين
على الآخر اذ تعلقها باحدهما دون الآخر لابد له من علة والا لزم ترجح احد المتساويين
على الآخر وهو باطل ضرورة واتفاقا وتلك العلة دخل في تخصيص وقتها
واما امكن حينئذ الواجب بالكلية اقول لقائل ان يحتمل ان يكون من جملة اسباب وجود الممكن القديم
عدم حادث فلا وجد هذا الحادث بطل علية وبطلانها يستلزم الممكن القديم لا لحاله بل لابد
له من ذلك الاحتمال من دليل هذا ما اوردناه في حواشينا القديمة وزاد صاحب الفضل عليه
بعد حصر العبارة وذلك لان القديم لا يكون فاعلا للحادث لامتناع عنه بل يكون
فاعله قديما آخر لئلا يلزم استحالة هذه الاحداث لكونه مشتركا في الوجود لان القديم من
حيث انه معلول لعلة من حيث انه مانع عنه وفيه بحث اذ لا يلزم ان يكون فاعله
قديما آخر لجواز ان يكون فاعل هذا الحادث حادثا آخر هذا الزيادة مستغن عنه
لظهور ان الشيء يمتنع ان يكون فاعلا للمانع عن وجوده قوله فانه يجاب عن السوال بما هو
اعلم ان ما هو جواب عن السوال بما هو يمتنع ان يكون واجب الوجود بالكلية اذ لا بد ان
يكون الوجود غير الجواب المذكور مترتبا على ان العقل اذا اعتبر ماهيته يعتبر معه
غير عاريا عن الوجود لان الوجود لا يصلح ان يكون نفس الجواب ولا داخلا فيه
كما من في اوائل الكتاب من زيادة الوجود على الماهية فيكون زائدا عنه وكل ما كان
كذلك لا يكون ماخوذا بذاته واذا وجب كان ذلك لعلة لا محالة فما هو واجب
بالذات فهو موجود واحد الوجود كما حققناه فلا يكون للواجب ماهية بهذا المعنى
وبهذا يجمع نقول ان لكل ذي ماهية معلول قبلها من في اوائل الكتاب انه

على زيادة الوجود المطلق ولا يلزم منه ان يكون ما هو جواب ما هو محتاجا الى علة في وجوده
الخاص فان الوجود الخاص عين الواجب والوجود المطلق زائد عليه وفيه بحث اذ قد
سبق ان الوجود بديهي وان الواجب بالكلية لا يحتاج في هذا المعنى الى علة فلما احتاج جواب
ما هو في هذا المعنى ايهام يكون واجبا بالذات وليست الدعوى ههنا ان الوجود لكنا
بمعنى آخر كما نحوانه ما هو محتاج الى علة كما لا يخفى الحاصل في قوة العاقلة
قيل المعقول اعم من الحاصل في قوة العاقلة اذ الاول يشمل الحاضر بالذات وفيه بحث اذ ليس
هنا تعريف الماهية حتى يخصص المهية تخصيص بل كما من احكامه وتعريفها قول
الشارح انه يجاب عن السوال بما هو فان صح الحمل على المعنى المذكور لذلك صدق قال بعض
الفضلاء هذا مبني على انه لا يرتسم صور الجزئيات في النفس اصلا بناء على ان ارتسام
المادي فيها يستلزم انقسامها وان الجزئيات المجردة لا طريق لنا الى ادراكها بخصوصياتها
بطريق الانطباع بل علما انطباعيا مفهوما كلية ويرد عليه انا نعلم بالضرورة
انا قد ندرك اشياء ليس بماهيته كالجزئيات الامور العامة لا ندرك الا بالعقل
وصورها لا يرتسم الا في القوة العاقلة وما قيل من ان الصور العقلية كلية لا يتشخص
الا ان صورة المتحيز من الجزئيات المادية الحاصلة في العقل كلية لامتناع حصول صورها
الجزئية في العاقل اذ يلزم منه انقسامها بخلاف حصول صور الجزئيات المجردة كما ذكرنا
وفيه بحث اذ الامر العام قد يخصص عندنا بالاضافة الى الجزئيات الحقيقية كوجود زيد
في هذا الآن مثلا والاضافة الى الجزئي لا يجب الجزئية وبالجملة لا نم ان شيئا من المجردات معلوم
لنا بوجه جزئي وعلم ادراكنا الجزئي الحقيقي على وجه يكون تصوره مانعا عن
فرض اشتراكه فيه وجداني لا اختلاف فيه والضرورة التي ادعاها غير مسموع بل نقيض
ما ادعى الضرورة فيه اولى بان يكون ضروريا حقيقة كل شيء مغايرة
لما يعرض لها من الاعتبارات فان قلت مغايرة التي لعوارضه ظاهرة فاي فائدة في
افادتها والاستدلال او التنبيه عليها قلت انما يكون المغايرة ظاهرة اذا اريد
بالعوارض مبادي المحمولات مثل الوجود والوحدة والامكان ونظايرها اما اذا اريد
بالمحمولات العارضة كالموجود والواحد والممكن فاتحادها مع الشيء المذكور ظاهر
لانها محمولة عليه بالمواطاة ومتحدة معه في نفس الامر ومغايرتها له بوجه آخر يحتاج

الى بيان وتنبيه والمراد بالعوارض هنا هي المحمولات كما ينبه عليه وقوله والا لما صدق
على ما نبا فيها قوله اى على نيابتى تلك العوارض قيل هذا البيان لا يجري في لوازم
الماهية فانه لا يعقر منه ما يصدق عليها ليس بموجه والاولى الاقتصار
في النسبة على ان العرضية في حد اتها البتة الا عرضية فقط وما عداها منعكس
لها بحسب التمثيل واجاب عن ذلك بعض الفضلاء بان الدليل المذكور استدلال
على بعض المدعى ومثله شايع او بان المدعى بديهي وما ذكر في صورة الاستدلال
تنبيه وربما يستدل على المدعي بالدليل الدال على ثبوت بعضه وقال ايضا يرد
على ذلك انه يحمل شي من تلك العوارض ونقيضها الا بنافي اتصاف الماهية بما هو مقابله
اذ غايته ان يتصف الشي بما يقابله او بمقابل جزئه ولا استحالة فيه فان الوجود مقابل
للعدم مع انه متصف به وفيه بحث لان هذا الرد انما يتوجه على من اراد بالعوارض
مبادي المحمولات واما اذا اريد المحمولات كما حققنا فلا ورود له كما لا يخفى ثم
فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيه لا قيل القائل
ان يقول الانسان الكثير ايضا موجود في الدليل آخر وفيه بحث اما اولا فلان
السؤال لا يكاد يتوجه لان الدليل المذكور انما يدل على زيادة مقابل ما فرض
مهية وعدم دلالته على زيادة ما ليس مقابله لم ليس بمحذور واما ثانيا فلان مطلق
الوحدة ليس مقابل الكثرة فاي محذور في عدم دلالة هذا الدليل على زيادته
حتى يتوجه السؤال واما ثالثا فلانه نقدا ورد ان هذا الدليل لا يدل على زيادة
مطلق الوحدة ثم قال وسيندفع بان يقال وللمتبادر من هذا الدليل العبارة ان
الايراد المذكور على هذا الدليل يندفع بالقول المذكور لكن القول المذكور دليل
آخر برأسه غير متعلق بالدليل المذكور فكيف يندفع به خلل هذا الدليل
ويكون الماهية مع كل عارض اعلم ان الماهية كالانسان انه من حيث انه انسان
اي من غير ان يكون معه امر زائد عليه لا يكون الا انسانا بانضمام آخر اليه
يصير اسود وابيض او واحدا او كثيرا الى غير ذلك ويلزم انه اذا اسئل
عنه بطرفي النقيض ان يصدق في الجواب بسلب كل منهما قبل الحيثية لا بعدها
بيانه ان تلك الحيثية التي لا تنافيها بل تدل على ان مدخولها ماخوذ في نفسه

بلا ضميمة اخرى ومعنى الانسان من حيث هو الانسان في نفسه غير ما خوذ معه ما
هو خارج عنه والانسان وحده بلا امر خارج لا يصدق عليه اثبات الخارج
ولا سلبه لعراه في هذه المرتبة عنهما فلا يصدق ان الانسان من حيث هو موجود
لانه ما لم يتحد مفهوم المعدوم معدوم وهو ايضا امر زائد على انه لا يصير معدوما و
فاذن هو من حيث هو لا يكون موجودا ولا معدوما ولا يصدق السلب بعد الحيثية
وما لم يصدق انه من حيث هو موجود صدق نقيضه اعني ليس من حيث هو
موجود او ما لم يصدق انه من حيث هو معدوم صدق نقيضه اعني ليس من
حيث هو معدوم فيصدق السلب قبل الحيثية قال الشيخ في المقالة الخامسة من
الهيات الشفاء فان سال السائل وقال انهم يحببون ويقولون انها ليست كذا او كذا
غير كونها انسانية بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب بانها من حيث هي انسانية و
ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث هي انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق
وكما قيل في ذلك بل الواحدية صفة تقرن الى الفرسية مع تلك الصفة واحدة و
كذا الفرسية مع تلك الصفة صفات اخرى لكثيرة داخلة عليها فالفرسية بشرط
ان يطابق توحدها اشياء كثيرة يكون عاما ولانها ماخوذة بخواص واعراض مشار
اليها يكون خاصة فالفرسية في نفسها فرسية فقط فان سلنا عن الفرسية
بطرفي النقيض مثل الفرسية ام ليس لم يكن الجواب الا سلب اي شي كان هذا كلامه
وتايده لما قررناه ظ فان قلت اذا لم يكن الماهية من حيث هي موجودة ولا معدومة
فلا يلزم ارتفاع النقيضين وهو مح قلت الخلو عن الوجود والعدم في نفس الامر
ارتفاع النقيضين لا الخلو عنهما بحسب اقتصار مرتبة من مراتب كما ان اجتماعهما في نفس
الامر اجتماع النقيضين لا اجتماعهما بحسب اقتصار مرتبة وفي ذلك الان العقل
ان يعتبر مرتبة يقتضي اجتماعها ويصفه وصفا كان يقول ما يكون موجودا او معدوما
يجتمع فيه الوجود والعدم وان يعتبر مرتبة يقتضي ارتفاعهما ويصفه وصفا
يقول ما لا يكون موجودا ولا معدوما يرتفع عنه الوجود والعدم وما نحن فيه
من هذا القبيل فانه لما اعتبر الماهية مجردة عن جميع الامور الخارجية عنها فيقتضي
هذه ان لا يكون موجودة ولا معدومة لا نحن الصفة فيكون المراد

للوجود وعدم لا يقتضي وجوده ولا يقتضي ذلك انه معدوم لا انه يلزم غير موجود

العد وفى لا يذهب عليك انه لا يجب ان لا يستعمل الصيغة المذكورة فى طلب تعيين احد الامرين الا ان ينصب قرينة على ما هو المراد فيها فالوجه ما ذكرنا فلا يستحق الجواب
اى لا يستحق الجواب باعتبار احد شقى الترديد فيكون اللوم اشارة الى الجواب باعتبار احد شقى الترديد المذكور فى الشرح وليس المراد انه لا يستحق الجواب كما توهم وقيل
لان مثل هذا السؤال طلب للتعيين بعد وضع ثبوت احدى الامرين والوضع المبنى
عليه السؤال فاسد فكذا السؤال فلا يستحق الجواب الذى يقتضيه وان اجيب بطلب
شقى الترديد لا يكون بالحقيقة جوابا عن هذا السؤال لانه ليس هو المطلوب بل تنبيها
على فساد الوضع المبنى عليه ذلك السؤال وفيه بحث لانا لا نم ان هذا السؤال طلب للتعيين
بعد وضع ثبوت احد الامرين وانما يكون كذلك لو كان السؤال بام والهمزة
كما قرره النحاة سلمنا ذلك لكن لا نسلم فساد هذا الوضع لجواز ان يكون المخاطب
عالما بثبوت احد الامرين ويكون طالبا للتعيين كما فى قولهم ارجل فى الدار ام امرأة
ومن البين انه لا يجب عدم استحقاق الجواب واما لو كان السؤال بام والهمزة
مستحقا للجواب ولم يقل بذلك احد فمن ها هنا العقيمة حال الماهية فيمكن
ان يحمل تقسيم الماهية ولا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره لان الانسان مثلا
ان كان معتبرا من حيث هو لا انه المقيد بشرط اليه من غير النظر الى هذا الاعتبار
وتقسيم الى المعتبر بهذا الاعتبار الخ وفيه بحث اذ الانسان من حيث هو هو ليس الا الانسان
بلا قيد وهو طبيعة الانسان بعينه سواء نظر العقل الا انه بلا قيد او لم ينظر
فان النظر الى المفهوم لا يغيره عما كان عليه بحيث يلزم عدمه ولو كان طبيعة الانسان
اعم من الانسان بلا قيد لصدق قولك بعض الانسان بلا قيد ليس انسانا
بالفعل لان مرجع العموم المطلق الى موجبة كلية دائمة وسالبة جزئية فعلية
كما حقق فى موضعه ومن البين انه ليس بصادق وما اورده بعض فطر الهند
اذ الانسان اعم من الانسان الكلى والجزئى ومن الانسان المعلوم والمجهول فى
نفس الامر وطبيعة الانسان ليس اعم من الانسان بلا قيد مع هو ظاهر
لعله للضبط منه اقول حاشاه عن ذلك الشأن اذ الطأن ليس ههنا الا اصطلاح
فانه هذه الاعتبارات الثلاثة بمعنى واحد معتبرة فى اجزاء الماهية وغيرها فالماهية

بشرط

بشرط لا شئ وهى الماهية المأخوذة وحدها بحيث يكون كلما يقارنها زايدا عليها
ولا يصح حملها على المجموع كما يدل كلام الشارح وما نقل الشارح عن ابن سينا ايضا اشارة
الى الماهية من حيث هى جزء فان الماهية باعتبار المذكور متقدمة على الماهية المأخوذة
بعوارضها ونسبتها اليها نسبة البسيط الى المركب كما فعله الشيخ فى الشفاء فان الحيوان
مأخوذ مادة بعوارضه هو الشئ الطبيعى والموجود بذاته انه هو الطبيعة التى يقال
ان وجودها اقدم من الوجود الطبيعى تقدم البسيط على المركب فالماهية بهذا
الاعتبار جزء لا باعتبار ان ما يقارنها غير زائد عليها الا يرى ان الحيوان انما
يكون جزء الحيوان الناطق حيث يكون الناطق زايدا عليها منضما اليه ويحصل
من اجتماعهما امر ثالث واما من حيث انه عين الناطق اعنى بحسب وجوده
فى الخارج فليس بجزء قطعا والماهية بشرط لا بهذا المعنى لا وجود لها فى الاعيان
اذ كلما يوجد فيه يكون بعض ما يقارنه فى الذهن غير زايد عليه ثم كالناطق
والشئ المغاير بحسب الحيوان فى الذهن وهما عينه فى الخارج والماهية بشرط
شئ وهى الماهية المأخوذة بحيث يكون ما يقارنها غير زايد عليها فقد يكون
نوعا فالحيوان الذى هو عين الناطق انسان لكن لا يجب اى ماهية كانت بشرط
اى شئ كان نوعا بل بعض الماهية كالماهية الجنسية بشرط بعض الاشياء
وهو الفصل واما الماهية التى لا يقارنها شئ اصلا وهى التى سماها الشارح
بالمعنى الاول فلم يظهر لاعتبارها فائدة قيل فقد صرح الشيخ بان وجود الماهية
بشرط لا شئ متقدم على الماهية المأخوذة بعوارضها ونسبتها اليها نسبة البسيط
الى المركب كما نقلنا فيكون موجودة فى الخارج وفيه بحث اذ لا يلزم من كون
الماهية بشرط لا شئ جزء الماهية المأخوذة بالعوارض ان يكون جزء لها فى الخارج
لاحتمال ان يكون من اجزائها التحليلية العقلية كيف لا وقد زيد بالعوارض
المحمولات كما بيناه وهى فى الخارج ليست اجزاء لها قيل يمكن توجيه كلام المصنف
بنوع مبنى على الماهية متقدمة فى ان تجريد الماهية امر يختلف بالقياس الى الامور
فربما اعتبر تجريدها الى امر دون آخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور
فهى ههنا الاعتبار لا يوجد فى الخارج لانها اذا اعتبرت مخصصة بحيث لا يقبل التحصيل

آخر اصلا حتى الهوية العينية فهو بهذا الاعتبار غير موجود في الخارج
اذ كل موجود لا بد له من تعين خاص وهو محصل زايد على الماهية المعتبرة
بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقياس الى شي معين او اشيا معتبرة
كالجسم اذا اخذ بشرط ان لا يدخل في قوام النفس ولكن لا بشرط ان لا
يحصل بالعوارض فيكون هو ماخوذ بشرط لا بالنسبة الى تلك العوارض
فهو موجود ومحمول وبعد ما مهدناه سهل الذي نقل الص وجوده هو الماهية
بشرط لا شي مطلقا وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود الماهية بشرط لا شي
في الجملة فان قلت المعتبر في المادة اما التجريد عن جميع ما عداها او عن بعضه وعلى
الاول لا يكون موجودة اصلا كما قرره فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني
يكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المص قلت المعتبر في مادة الشي التجريد
بالنسبة اليه فكل ما اعتبر مجردا بالنسبة الى شي فهو مادة بالنسبة الى ذلك
الشي حتى ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى الشخص بحيث لو انضم اليه
التشخص كان امرا زايدا عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار
غير محمول على المجموع والمص حيث حكم بانتفاء المادة اراد به الماهية باعتبار
التجريد عن جميع ما عداه وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك والاولى في
توجيه العبارة ان يقال اما ان يحمل قوله بحد وفا عنها ما عداها على التعميم
ح لا حاجة في قوله لا يوجد الا في الاذهان ولا خلل في ذلك من حيث عدم
تعرضه لاعتبار التجريد للمواد بالنسبة الى المقايسة واما ان يحمل على الاول
فيكون الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعا الى المجردة عن جميع ما عداها
بطريق الاستخدام والاول اظهر وفيه بحث اما اولا فلانه لو لم يشترط الكلية
في الماهية ويجوز ان يكون جزئية فلا يصح ما ادعاه من ان كل موجود لا بد
له من تعين خاص وهو محصل زايد على الماهية لاحتمال ان يكون بعض الماهية
محصلة جزئية بنفسها من غير ان يكون بها محصل زايد عليها وان اشترط
الكلية فلا يصح قوله اذا اعتبرت الماهية محصلة بحيث لا يقبل تحصيلا آخر
اصلا حتى الهوية العينية صورة لان الكلية قابلة لتحصيل آخر حتى يصير

هوية واما ثانيا فلان قوله وكل ما اعتبر مجردا بالنسبة الى شي فهو مادة بالنسبة
الى ذلك الشي لو كان صحيحا لزم ان يكون الصورة اذا اعتبرت مجردة عن
مادتها كانت مادة لمادتها وكذا الحاصر بالقياس الى الجنس ولم يقل به
احد وفي التسامح بين كلام الشيخ وكلام المص انما يكون لو اراد الشيخ بالجنس
الجنس الخارجي كما حسبه هذا القايل اما اذا اراد الجنس الحملي العقلي كما هو
حمله كلام عليه فيستقيم كلامه ولا يحتاج الى شي من التعسفات التي ذكرها
في توجيه الكلام كما لا يخفى لاختلاف وجودها ذهنا وخارجا
فيه بحث اذ الماهية بشرط لا شي بالمعنى الثاني لا وجود لها في الخارج اصلا فان
الماهية الموجودة فيه عين العرضيات المحمولة عليه حملا خارجيا ومن ثم قيل
صحة الحمل في القضايا الخارجية يقتضي تغاير الطرفين ذهنا واتحادهما
خارجا فكيف يكون العرض زايدا عليه هناك وقد حصل بهما امر ثالث
فيه فان قلت لا شك ان الجنس كالحيوان موجود في الخارج وان كانت
زيادة الفصل عليه والتركيب بينهما يكون في الذهن فلم لا يكتفي في وجود المعنى
الثاني في الخارج على هذا القدر قلت الماهية المحفوفة بالعوارض في الخارج
قد تصور وتجرد عنها في الذهن كما قرره فلو اكتفي في وجود المعنى الثاني
في الخارج على القدر المذكور لاكتفي في وجود المعنى الاول فيه على هذا القدر
لاستوائهما في ذلك فيلزم ان يكون المعنى الاول موجود في الخارج ايضا قيل ما ذكره
هنا من نفي وجود الماهية بشرط لا شي مخالف لما نقل عن الشيخ آنفا ولما صرح
به الشيخ وغيره من ان الماهية بهذا المعنى هي المادة موجودة وفيه بحث لانه
نفى وجود الماهية بشرط لا شي في الخارج ولا يلزم من نفي الجزئية التي نقلها
عن الشيخ لان الجزئية اعم من الجزئية في الخارج ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام
فلا مخالفة بينهما وكذا لا مخالفة بين ذلك وبين ما صرح به القوم من ان الماهية
بهذا المعنى مادة فانهم صرحوا ايضا بان المادة والجنس متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار وبان الجنس ليس من اجزاء الخارجية فلا مخالفة لم يكون المادة ايضا
كذلك وفي تحقيق الكلام هنا شي اما ان يكون وهم من ان المعنى الحملي مطلقا

هو الاتحاد الحقيقي في الوجود وهو غير لازم فان وجود العرضي كالاسود يتاخر بالذات عن
وجود موضوعه كالثوب بل يتاخر بالزمان ايضا فكيف يتوهم بينهما الاتحاد الحقيقي بحسب
الوجود وايضا حمل الاسود غير حمل الثوب اذ حمل الاسود موقوف على حمل الثوب فكيف
يتحدان وفيه بحث اذ لو لم يكن المحمول متحدا مع الموضوع لم يصح ان هذا ذاك بالضرورة ولا يلزم
من ذلك ان يكونا متحدين دائما بل قد يكون الموضوع متحدا مع امر لا يتحد من حيث انه هذا
الامر بل يتحد من حيث انه موضوع كزيد فانه عين الصبي في بعض الاوقات واذا صار
شابا لم يتحد من حيث انه صبي ومن حيث انه زيد وقد لا يكون متحدا مع امر ثم يصير متحدا معه
كما ان زيدا يصير عين الشاب بعدما لم يكن والثوب عين السواد بعدما لم يكن فالاتحاد لا ينافي
تباينهما ثم لا اشتباه على من له ادنى فهم ان يعني معنى الهيئة التركيبية الدالة على
الحمل امر واحد سواء كان المحمول ذاتيا للمحمول عليه او عرضيا له ولذلك جرد القوم نظرهم عن
خصوصية المواد وعبروا عن الموضوع والمحمول بج ب واتفقوا على ان معنى ج ب هو الحكم بالاتحاد بينهما
قالوا اصح العبارات الدالة على الحمل الايجابي هو هذا ذاك ولا خفاء في انا كما نفهم من قولك
الانسان ناطق اتحاد الطرفين كذلك نفهم من قولك الانسان ضاحك ولا يختلف
معنى الهيئة التركيبية ههنا باختلاف المحمول بالذات والعرضية وما حسبه هذا القائل
من ان ثبوت الثوب والاسود مثلا اتحادي مجازي يصحح الحمل فقد عرفت فساده آنفا
وفيه بحث لانه ان اراد … قال بعض الفضلاء محشيا عن هذا المراد باللواحق
الخارجية ما يستدعي كون معروضها موجودا في الخارج سواء كان عروضها بحسب الوجود
الخارجي كالعمى او بحسب الوجود الذهني كالوجود الخارجي العارض للموجود الخارجي في كونه
موجودا في الذهن لكن باتصافه بحسب هذا الوجود دون الخارجي واراد باللواحق الذهنية
خلاف ذلك ويقول المراد بالخارجية ما يكون الخارج ظرفا للعروض كالوجود في الخارج
او لعروضه كالبياض والعمى وبالذهني ما لا يكون فان قيل العدم في الخارج عارض خارجي
بهذا المعنى فلا يصح الحكم بان المجردة معدومة في الخارج قلنا هذا السؤال لا يختص بما ذكره بل
يرد على تقدير ان يراد بالعوارض مطلق العوارض والحل ان صدق السالبة لا يتوقف
على وجود الموضوع فالمعنى يصدق على عدم … فالحكم بان المجردة معدومة بانتفاء المجرد
بسبب عروض العدم للماهية بخلاف الوجود الخارجي وغيره من الامور الثبوتية التي يكون

الحكم به ايجابا صادقا مستدعيا الوجود للموضوع وفيه بحث اذ قد مر غير مرة ان كون الخارج
ظرفا لنفس الحكم دون وجوده كلام خال عن التحصيل ثم ان المتبادر من العوارض الخارجية
غير هذين المعنيين الا يرى انه حكمت بالحكم على المجرد قيل فيه بحث اذ ليس
النزاع في تصور مفهوم الانسان المجرد مثلا ووجوده في الذهن فانه لا يتصور من عاقل
النزاع في ان هذا المركب التقييدي متصور وموجود في الذهن وانما هو مخلوط بالمجرد
بل النزاع في انه هل يوجد في الذهن الانسان مثلا بحيث لا يكون مخلوطا وظاهر ان الحكم على
المجردة لا يستلزم تصور الانسان بحيث لا يكون معه امر آخر كيف وفي هذه الحال لوحظ معه
التجرد فقوله الا يرى كما لا يرى فان قلت الحكم عنده على الافراد فما يصدق عليه المفهوم ايضا موجود
في الذهن بهذا الوجه قلت ليس النزاع الا في وجود المجرد من حيث التجرد والافراد فان سلم
وجودها فليست موجودة من حيث انها مجردة بل من حيث اعتبارها مع وصف التجرد والحكم
الصادق عليها انما هو باعتبار الوجود في الذهن كما قرر في الجزئي المطلق فان افراده عنده
موجودة في الذهن من حيث معلوميتها بوصف المجهولية والحكم الصادق عليها من تلك الحيثية
انما هو بمقتضى المجهولية اعني امتناع الحكم لا بما يقتضيه المعلومية بذلك الوصف وهو صحة
الحكم وان اريد ان المجردة موجودة لا من حيث التجرد فلا حاجة الى تلك التطويلات لان الماهية
من حيث الخلط موجودة بالاتفاق في محله بحث عن وجوده منها انه قوله ليس النزاع في
تصور مفهوم الانسان المجرد غير مسلم لان غرضهم ههنا ان المعقول ان تعين الماهية في نفسها
مجردة عن جميع عوارضها وسواء ان ذلك بعض مطالبهم ومنها ان عروض بعض العوارض
كالوجود والامكان بحسب الاعتبار العقلي لا في نفس الامر كما سبق تحقيقه واما ان الماهية
المجردة عن جميع عوارضها موجودة في الذهن في نفس الامر مع ظهور انه عين مطابق للواقع
لاعتباره فائدة ومنها ان الماهية في هذه المرتبة كما انها مجردة عن العوارض كذلك لا يخلو
مجردة عن التجرد الذي هو سلب العوارض وكذلك مجردة عن سلب سلبها والجملة هي مجردة
عن كل عارض وجوديا كان او عدميا كما سبق آنفا قوله كما يرى والجواب
انه لا معنى للوجود في الذهن الخ قيل هذا جواب عن الاعتراض صريح بجوابه الاول المجردة
وتحقيقه ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن اذ لو انه يعرضه ولا يصدق كل ما يوجد في
الذهن لا يكون مجردا في نفس الامر والمجرد في نفس الامر يمكن فرضه فيوجد منه فتامل فيه المحق

وفيه بحث اذ معنى كلامهم ان العقل اذا تصور الماهية وحدها بلا ضميمة اخرى يجدها في
هذه المرتبة مجردة عن جميع عوارضها حتى لو امكن ان يوجد وحدها لكانت مجردة عن جميع
العوارض في تلك الحالة ولم يريدوا ان العقل يعرض له التجرد ولا انه يوجد تجريد بحسب
اعتبار التجرد فيه في الخارج او في الذهن او في الاعتبار العقلي فلا يكون الاعتبار العقلي
طرفا لعروض التجرد لها كما لا يكون الخارج ولا الذهن طرفا لذلك نظيره ان العقل يجد المؤثر
في مرتبة الذات متقدما على الاثر لا انه يعرض له وصف التقدم ولا انه يوجد متقدما في الخارج ح
او في الذهن او في الاعتبار العقلي بحسب اعتبار العموم فيه حتى يكون لعروضه طرف و
تلخيصه ان العقل يحكم بان مقتضى مرتبة الذات تقدم المؤثر على الاثر لكن لما يخرج هذا المقتضى
الى العقل لم يكن المؤثر متقدما على الاثر في نفس الامر ولا يكون لتقدمه عليه طرف في الواقع
ويحكم فيما نحن فيه ان مقتضى الماهية بلا ضميمة تجردها عن جميع العوارض وما لم يخرج هذا
المقتضى الى العقل لم يكن المؤثر متقدما على الاثر لعدم تحققها بلا ضميمة لا يكون مجردة عن
العوارض في نفس الامر ما يطابقه بسبب وجوده الى الذهن وكذا حكم تقدم المؤثر لا يخفى
على المحصلين ان الفرق الذي يعرض له كلام حال عن التحصيل قال بعض الافاضل انا نعلم بوجود
المجرد في الذهن وجودها فيه معراة في نفس الامر عن اللواحق مطلقا ولا شبهة في بطلان دعوى
ان ادعيه وجود المجرد بحسب الاعتبار مطلقا اعم من ان يكون معراة عن تلك اللواحق
في نفس الامر اولا ولا شبهة في تحققه الا ان المجرد بهذا المعنى يكون موجودا في الخارج ايضا
بلا فرق فلا وجه لنفي الوجود الخارجي عنها واثبات الوجود الذهني كل موجود
في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في انه ليس
مسلم فان الهيولى الاولى موجودة في الخارج عندهم وهي مبهمة في حد ذاتها متعينة
بالصور الزائدة عليها فاذا نظر العقل اليها وقطع النظر عن غيرها الذي تعين
الصور بحيثها عاريا عن مقتضى الصورة وهو المعنى مثل الهيولى المقترنة بالصورة
المائية بالعرض والمقترنة بالصورة المائية بالعرض وهي في نفسها ليست
منها ولا متعين في نفسها بلفظها ماذا قيل ان اراد ان تلك الصور لها اسباب تشخصها فهو
لا ينافي في ان يكون في حد ذاتها متشخصة في سائر الاشخاص الذي تشخصها معلول وان
اراد ان تلك الصور اسباب تشخصها فهو لا ينافي ان يكون في حد ذاتها متشخصة في نفسها

صو

٢٤٣ ٦٦٦

فهو مسلم لكنه يصرح به الحكماء ولا يشعر به كلامهم ولا يحكم به ذو فطرة سليمة وحيث
اختار ان تلك الصور اسباب تشخصها قوله فهو لا ينافي ان يكون في حد ذاتها متشخصة و
كيف لا ينافيه وما يكون للشيء في حد ذاته لا يختلف ما دام الذات باقيا والهيولى الباقية بذاتها
يختلف تشخصها بحسب اختلاف الصور الواردة عليها قوله الكلية اذا فرض بالاشتراك امتنع و
جوده في الخارج اقول لا يلزم اشتراك الكلي بين كثيرين تعدده لانه متحد مع كل واحد منهما
باتحاد الطرفين كما مر فان يكون المعنى الكلي المشترك واحدا وكثيرا ايضا ومن الجائز ان يكون
وحدته في وجود وكثرته في وجود آخر كالانسان فانه معنى واحد في الذهن واشخاص
كثيرة في الخارج قوله لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد بيا وصا و وصفا بضده
مما انها يلزم ذلك لو كان في الخارج واحدا اما اذا كان واحدا في الذهن ومتعددا
في الخارج فغاية ما لزم من ذلك ان يكون للمعنى الواحد في الذهن متعددا في الخارج ويكون في
حال تعدده موصوفا بصفات متقابلة في زمان واحد ولا محذور في ذلك ولا يندفع ذلك بان
كل موجود واحد في الخارج متشخص لا نكل ما هو واحد فيه ليس كليا وانما الكلي هو المتعدد
فيه ومما يدل على ان الكلي واحد في الذهن متعدد في الخارج قول الشيخ في الفصل الثاني من الالهيات
الشفاء وفي العقل ايضا صورة الحيوان من جهة ما يطابق في العقل عدد واحد بعينه اشياء كثيرة
فتكون الصورة الواحدة مضافة عند العقل الى كثرة وهو بهذا الاعتبار كلي وهو معنى واحد
في العقل لا يختلف بنسبته الى اي واحد اخذته من الحيوانات اي واحد منها احضر صورته
في الخيال ثم انتزع العقل مجرد معناه عنها عن العوارض وحصل في العقل هذه الصورة بعينها
كانت هذه الصورة هي ما يحصل من تجريد الحيوانية عن اي خيال الشخص ما اخذ من موجود
من خارج او خيال مجرى الوجود من خارج وان لم يوجد هو بعينه من خارج بل اخترعه
الخيال وهذه الصورة وان كانت بالقياس الى الاشخاص الكلية فهي بالقياس الى النفس
الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل هذا كلامه و
لما كان الكلي المذكور واحدا في الذهن ومتعددا في الخارج لانه موجود فيهما ويكون الحكم بانه
موجود في الذهن دون الخارج تحكما غير مسموع ولو صح ان يقال انه ليس موجودا في الخارج
اذ لو كان موجودا فيه لكان واحدا هناك لصح ان يقال انه ليس موجودا في الذهن اذ لو كان
موجودا فيه لكان متعددا ايضا فلو كفى في كونه موجودا في الذهن انه واحد وان لم يكن

واحد هناك والفرق بينهما في حمل الحكم ظاهر والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصورة
العقلية ايضا عند من سلم ان الصورة المذكورة كلية باعتبار المطابقة لكثيرين خارجية او ما في حكمها
خارجية بحسب الوجود الذهني وقد صرح بذلك في الهيات الشفاء وقوله فالمعقول في النفس من الانسان
هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة
حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية وهي احد اشخاص العلوم
والتصورات وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون
كليا وجزئيا من حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهو جزئية ومن حيث انها
يشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي هنا فيما مضى فهي كلية ولا تنافي بين هذين
الامرين كذلك واحد منها مطابق لتلك الصورة ولا يطابقها بحيث ذلك ان كل
واحد منها مطابق لها يطابق تلك الصورة اذ حاصل ما قررته مطابقة كل واحد منها مع تلك
الصورة انه بحيث لو وجد في العقل كان عين تلك الصورة وتلك الصورة مطابقة معها
بمعنى انها اذا وجدت في الخارج او فيما في حكمه كان عين واحد منها والا مطابقة بهذا المعنى بين
اثنين من تلك الكثرة اذ ليس احدهما بحيث وجد في الخارج او في الذهن كان عين الاخر نعم
للمطابقة بمعنى الاتحاد في الاطراف حينئذ ينبغي ان يكون مطابق مطابق الشيء مطابقا له وانه هل يعتبر
ذلك ولعل السر في ذلك هذا الكلام لا يخلو عن رحافة فان المطابقة لا تستدعي
الطلب والا لم يكن الامر الخارجي مطابقا للصورة العقلية وقد صرح ايضا بان المطابقة حاصلة بين
الصورة الحاصلة مثلا في ذهن واحد من الطائفة مطابقة للصورة الحاصلة في اذهان غير
وغيره مسلم وانما يكون مطابقة لها لو كانت هذه الصورة بحيث اذا حصلت في ذهن واحد
اخرى من الطائفة كانت عين الصورة الحاصلة في ذهن الواحد الاول ومعيار ذلك صحة
حمل احدهما على الاخر وليس ذلك لصورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد متطابقة فلا
انما يلزم ذلك للمطابقة بمعنى الاتحاد في الاطراف لا في المطابقة التي فيه الكلام لان
المنطقيين ح قسموا قسم المعاني الى الكلية والجزئية وفسر المعاني بالصورة الذهنية فانها
عين الماهية الموجودة بحيثية اذ تقسيم للمفهوم الى الكلي والجزئي شايع في كتب المتأخرين قالوا
المفهوم ان منع نفس تصوره من فرض الشركة فهو جزئي والا فكلي ولا كان هذا مكابرة
ولو صح ما نقله عن الشيخ من ان الماهية لا تشترط في جميع صورة عقلية لم يرد بالصورة

قوله

قلت
العقلية ما قام بالعقل الذي فيه الكلام هنا لان الماهية لا بشرط موجودة هنا في الخارج قطعا فان
ان التشخص انما نصره ان اعلى وكثيرا من المحققين ذهبوا الى ان المعلوم بالذات المنكشف عندنا هو
العلم تصورا كان او تصديقا والصورة العقلية كان ذلك تقسيما للعلم الذي هو الصورة المذكورة
قلت وان كان كذلك لكن ظاهر مذهب الشارح ولا القائل الذي نقل كلامه على هذا لم يناسب
بناء كلامهما على ذلك فيلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا
ايضا لاتحاد الجهة ان الصورة المذكورة كلية باعتبار المطابقة للكثير في الخارج تحقيقا او
حكما او الاشتراك فيها فانها مثلا زمان كما يفهم من الشفاء لا ان المطابقة ابى على ما يفهم
من الشرح جزئية من حيث انه هيئة نفس في جزئية كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عن الهيا
على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج ان اراد انه عين ما صدق
عليه وانه موجود في الخارج حال كونه شخصا فذلك كذلك وان اراد انه ليس بموجود في الخارج
حقيقة بل متعلقه الذي هو الشخص موجود فيه فليس كذلك والظاهر ان مراد الشارح هو الثاني
فانهم ذهبوا الى ان الماهية لا يكون الا كليا والى ان الكلي ليس موجود في الخارج بدون الماهية ومغايرة
ميتة عنده غير معقول لما صدق حملها عليه في القضية الخارجية كقولك زيد انسان في
الخارج لان اتحاده مع زيد في الخارج يستدعي ان يكونا معا فيه امرا واحدا والحق ان الماهية
لا بشرط فيها الكلية كما سبق وان الشخص كزيد هو الماهية النوعية كالانسان حال كونها
مقرونة بالعوارض المميزة لهذا الشخص من بين نوعه الخارجية عنده اذ ما به زيد عن بني
نوعه ليس داخلا فيه واذا سئل عنه بما هو حقيقته يجاب عنه بالنوع فقط كما بين في موضعه
واذا كانت الماهية المغايرة للعوارض موجودة في الخارج كانت الماهية لا محالة موجودة
فيه فان قلت لا خفاء في ان التشخص ليس هو الماهية النوعية وحدها بل يحصل فيه امر آخر
فاذا كانت الماهية موجودة في الخارج كان جزءه خارجيا له فلا يصح حمله عليه قلت جزء
الشيء على ضربين احدهما ان يكون جزءا للمفهوم والذات التي عبر به عنها كالعسل بالقياس
الى السكنجبين والثاني ان يكون جزءا للمفهوم فقط لا من الذات كالثوب والسواد بالقياس
الى الثوب المقارن للسواد فانهما وان كانا جزئين لهذا المفهوم لكنهما ليسا جزئين للذات
التي عبر به عنها اذ الثوب عينها والسواد خارج عنها فقط و ح نقول ان اردت ان الامر
الاخر الداخل في التشخص جزء للذات فممنوع اذ لو كان جزءا للذات لوجب ضم هذا الامر الى الماهية

في جواب السؤال عنه فانه بما هي لكن يكفي النوع في الجواب وفاقا وان اوردت انه جزء لمفهوم
فمسلم وح جاز ان يكون الماهية عينه انه في الخارج ويصح حملها عليه مواطاة كالثوب
في المثال المذكور وقيل لو كان كذلك لم يدخل في قوام التشخص معنى آخر سوى النوع و
لم يكن ممتازا عن تشخص آخر من حيث هويته وهو باطل قطعا وهو فاسد لانه اما
ان يكون التشخص هو النوع فقط مجردا عن اعتبار معنى آخر معه بالدخول فيه و
لا اتحاده معه كما هو في معنى الماهية بشرط لا شيء والنوع باعتبار دخول امر آخر
هو المميز له كما هو معنى احد الماهية بشرط شيء وهو النوع لا بشرط وعلى الاول يلزم
ان يكون النوع المجرد موجودا في الخارج فيكون الماهية بشرط لا موجودة في الخارج
ويكون المعنى المسمى بالتشخص او المتشخص موجودا آخر فيكون ذات التشخص هو الطبيعة
النوعية المعارضة له وح نقول هذه الطبيعة الموجودة في زيد مثلا اذا قطعنا
النظر عما يقارنها اما ممتاز في حد ذاتها عن الطبيعة الموجودة في عمرو او لا وعلى
الاول لا يكون تعينها بذلك المعنى المفروض اولا فانها مع قطع النظر ممتاز عن غيرها
غاية ما في الباب ان يكون المعنى المفروض علة لتعينها وان لم يميز في حد ذاتها كان الطبيعة
المشتركة موجودة في الخارج وهو باطل بالبديهة واتفاقا وعلى الثالث لا يكون بين التشخص
والنوع فرق فنقول حاصل كلام ان الماهية والمتشخص كلاهما جزءان من المفهوم لا من
الذات ومع ذلك بهذا البيان وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بعدم الدخول في قوامه
انه لا يكون داخلا في ذاته ولا في مفهومه فليس كذلك اذ الكلام على تقدير الدخول
في المفهوم وان اراد به عدم الدخول في الذات دون المفهوم فلم يترتب عليه
قوله فلم يكن ممتازا عن تشخص آخر من حيث هويته اذ الهوية عبارة عن الماهية
المتشخصة بالتشخص عارضا ام لا ويكفي في الامتياز به دخوله في مفهوم التشخص وان لم
بذاته كما يتوقف الامتياز بالسواد على دخوله في الذات الثوب وعلى هذا اختار من
الاقسام الثلثة القسم الثاني من الاول وهو ان الطبيعة الموجودة في زيد اذا
قطعنا النظر عما يقارنها لم يكن ممتازا عن الطبيعة الموجودة في عمرو ومنع ان ذلك
مستلزم لوجود الطبيعة المشتركة في الخارج لتميز الطبيعة فيهما بالعوارض المختصة التي
قطعنا النظر عنها واما ثانيا فلانه ليس في كلام المحشي ان التشخص جزء التشخص كما حسبه

بل فيه ان العوارض المختصة جزء لمفهومه والفرق بينهما وبين الماهية ان الماهية لما كانت محمولة
على الشخص كانت عينه ذاتا ووجودا بخلاف العوارض المختصة فانها مباينة له
لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص فهو يجتاز المميز للشيء عن غيره قد يكون
داخلا فيه كالناطق الداخل في الانسان المميز له عن سائر المفهومات الحيوانات وقد يكون
خارجا عنه كالمقولات العرضية العارضة لزيد الخارجة عنه المميزة له عن [illegible]
واما الشيء عن غيره فهو جنسه بينه وبين الغير قطعا وليس جزء الجنس المميز اصلا سواء كان
المميز جزءا له او لم يكن فالحكم بان التشخص وهو المميز المخصوص جزء من الشخص وهو المميز غير
شديد وقيل لم يدع الشارح ان المميز مطلقا داخل في الشيء حتى يعترض عليه بان المميز قد يكون خارجا
بل ادعى ان التشخص داخل في الشخص ومعناه ان العقل اذا لاحظ زيدا مثلا امكن
له تحليله الى الانسان ومعنى آخر به يمتاز عن غيره من الاشخاص وهو التشخص [illegible]
والمراد من التشخص هو الشيء الذي به يمتاز الشخص عن غيره امتيازا اوليا لا ما به
يحصل الشخص المعين عند العقل فان زيدا مثلا لا يحصل عند العقل بمجرد الطبيعة
الانسانية ما لم ينضم اليه معنى آخر لا يحصل في غير زيد ولا شك ان ذلك الامر داخل
في زيد من حيث هو زيد وان لم يدخل فيه من حيث هو انسان ومع ذلك قريب من
منع دخول الناطق في الانسان وفيه بحث اما اولا فلان الاعتراض على الشارح
ليس ان المميز قد يكون خارجا كما حسبه بل الاعتراض ان المميز قد يكون داخلا في المميز الشارح
لم يفرق بينه وبين المميز وحكم بان التشخص داخل في الشخص والمميز لا يكون داخلا في
المميز اصلا واما ثانيا فلان المميز هو معنى آخر بان يوجد المميز فيه ولا يوجد في الآخر
ولا شك ان المقولات التسع العرضية المعتورة على زيد لا يوجد جميعها في شخص آخر
فان زيدا يتميز بها عند ما عن غيره فان اراد بالامر الآخر الذي به يمتاز زيد عن غيره
من الاشخاص ويحصل زيد عند العقل به ما اعتور عليه من تلك المقولات
فهذه امور خارجة عنه عارضة له ولا يدخل شيء منها في ذاته ولا يستقيم تحليله الى
اليها وهو كاتب وان اراد ان امرا آخر داخل في ذات زيد وبذلك الامر يحصل
زيد عند العقل ويمتاز به عن سائر الاشخاص فوجوده ممنوع اذ لو كان كذلك
لكان ذلك الامر معلوما للعقل وكيف يتصور ان يكون زيد متميزا عند العقل بامر لا نعرف

العقل في تلك الامور وبعضه في الشان انه اذا سئل عن الشخص بما هو يجاب بمجرد النوع ولو دخل
في الشخص ما لبنه عن نفي نوعه وحيث ضم الى النوع في الجواب عن السوال المذكور اذا
سئل السوال بما هو انما هو عن تمام حقيقته المسول عنه كما يضم مميز النوع في جنسه الى الجنس
في جواب السوال عن النوع بما هو   وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط
شيء بهذا الاستدلال المذكور في الشفاء فانه دل الحيوان بما هو حيوان لا بشرط شيء موجود
في الخارج الى وفيه بحث لان هذا القائل قد ادعى الشارح المقدم والاتحاد في الوجود
بقوله فان وجود العرض كالاسود يتاخر بالذات عن وجود موضوعه كالثوب بل قد
يتاخر بالزمان ايضا فكيف يتوهم بينهما الاتحاد الحقيقي بحسب الوجود كما نقلناه عنه آنفا
فلعله نحى مقالته هذه وحكم ههنا بان الطبيعة من حيث هي تتحد مع زيد في الوجود و
مقدم عليه بالذات وبالزمان ولانه ان اراد بقوله اذا اخذت من حيث الدخول
بالفعل حصل الاتحاد بالفعل انه يحصل اتحاد الطبيعة وحدها مع زيد ثم اذ منه
امر آخر عنده وان اراد انه يحصل اتحاد الطبيعة والامر الداخل فيها كليهما مع زيد
ثم لكن لا يثبت بذلك ما ادعاه من الاتحاد معه بهذا الاعتبار ولم يترتب عليه قوله فالطبيعة
التي وجودها اقدم باعتبار لها اتحاد باعتبار آخر   لكن الاجزاء العقلية
للموجودات الخارجية الى قيل لا ريب في ان المفهوم هذا الاعمى ليس ذات زيد بل نسبته
اليه نسبة العرضيات له وفيه بحث من وجوه منها انه ان اراد بقوله مفهوم هذا
الاعمى ليس ذات زيد انه ليس عين ذاته ومتحدا معه في الخارج ثم اذ لو لم يكن عين زيد
لما صدق الحكم بالاتحاد بينهما لكن صدق انه يقال هو هو في الخارج وان اراد انه ليس
ذاتيا له ثم لكن لا يلزم منه ان لا يكون متحدا معه ذاتا ووجودا ولا يترتب على
ذلك قوله فلا يكون وجود زيد بعينه وجود هذا الاعمى ومنها انا لو سلمنا ان
هذا الاعمى متحد مع زيد يكون بعينه وح يكون وجود زيد لا محالة وجوده وذلك
منافي لقوله لا يكون وجود زيد بعينه وجود هذا الاعمى ومنها المفاسد التي
ذكرناها في الحواشي السابقة على مختاره من ان مثل الابيض والاعمى موجود ان
بالعرض بوجود زيد مثلا بالمعنى الذي قصده منه ذلك ومنها ان الابيض
لو كان موجودا بالذات في الخارج بوجوده متاخر عن وجود زيد كما حسبه

لم يكن انه في الخارج عين ذات زيد والا لزم تحصيل الحاصل وقد اخذ انه التي عين
نفسه فيكون ذاتا آخر حتى يكون في الخارج ذاتان زيد وذات الابيض
فلا يصدق ان هذا ذاك بالضرورة ولما استقام انه موجود زيد بالعرض كما
حسبه اذ لو كان كذلك لكان موجودا في الخارج بوجودين وهو محال على التحصيل
ومنها انا لا نسلم ان الابيض اذا اخذ بشرط لا تخصص العرض المقابل للجوهر اذ
العرض المقابل للجوهر مثل البياض وذات معروضه خارجة عنه ومع اخذ في الابيض
على ما حققه في مباحث الوجود واذا كانت الذات اخذ في الابيض لا يصير
الابيض مجردا عنها اذا اخذ بشرط لا تخصص باخذ التي كذلك يصير مجردا عن العوارض
لا عن الاجزاء فاذا الابيض الماخوذ بشرط لا تخصص يكون ذات المعروض داخلا فيه
وهي خارجة عن البياض فكيف يكون عينه ومنها ان المعقولات لو كان عبارة
عن المشخصات كما حققه لم يكن متناهية وقد اخذ في تعريف كل منهما ما يوجب
مباينته مع الباقي ومنها انا لا نسلم ان زيدا لو كان امرا بسيطا في الخارج الى وحمل
بجلله الى الحيوان الناطق لم يكن جزئين موجودين في الخارج ان اراد بالجزء الاعم
من الجزء العقلي والخارجي لجواز ان يكونا جزئين عقليين وح لا يلزم ان لا يكون
زيد في حد ذاته حيوانا ولا ناطقا اذ الشيء في حد ذاته كما لا يكون نفسا وباعتبار
اجزاء العقلية وسلم ان اراد بالجزء الجزء الخارجي ولا يلزم من ذلك خلوه عنها
في حد ذاته   هذا الكلام انما يلائم الماهية لا بشرط باصطلاح الاكثر
اراد انه لا يلائم اصطلاح الاول اذ لا يصدق الماهية لا بشرط شيء على المجموع من المهية
والعارض وح ليس انما يكون كذلك اذا اخذ العارض بحيث يكون خارج الذات
المجموع اما اذا اخذ بحيث يكون جزء المفهوم المجموع دونه ذاته كان مثال الحيوان الاسود
والحيوان المعروض للسواد فيصدق المهية الماخوذة بهذا الوجه على المجموع كما لا يخفى
يعني المعقولات الثانية قيل لا يقال العقلي مركب من المعقولات الاولى
والثاني الى وفيه بحث اما اولا فلانه انه يصدق حد المعقول الثاني على الكلي العقلي فان جزء
هو العارض العقلي الذي لا يحاذى بها امر في الخارج والكلي العقلي مجموع العارض و
المعروض وهو ليس بعارض ولم يفسر المعقول الثاني بالخارج المحمول كما حسبه واما ثانيا

فلا نقول قيد المجموع انما ينتزع من الطبيعة انما يصح لو كان المجموع مشتقا و[illegible]
ان مثل الانسان الكلي ليس مشتقا حتى يكون له مبدا اشتقاق والظاهر ان المص لم يرد
بقوله وهما ذهنيان انهما من المعقولات الثانية كما فسره الشارح بل اراد انهما غير
موجودين في الخارج بخلاف الكلي الطبيعي فانه موجود في الخارج كما صرح به فيكون
تفسير الشارح منظورا فيه لا معنى للكثرة الا المتالف من احاد حقيقية
يرد عليه بانه يحتمل ان يكون مرتبة مركبة من اجزاء كذلك من غير ان يكون هناك
واحد حقيقي كما يجوز على تقدير كون جميع العلوم نظرية ان يكتسب علم بعلم وذلك بعلم
ذلك العلم بعلم ثالث وهكذا من غير ان يكون هناك علم بديهي وح يتحقق الكثرة من
بدون الواحدة الحقيقية كما يكتسب النظري من النظريات بدون البديهي في
هذا الرد مردود بانه اذا لم يكن هناك واحد حقيقي لم يتحقق مركب حتى يتركب
منه مركب آخر فنقول اذا لاحظ العقل مركبا يجوز ان يكون مركبا من مركب آخر
وذلك المركب يجوز ان يكون مركبا من مركب ثالث وهكذا من رابع وخامس الى
غير النهاية ولما كانت الاجزاء غير متناهية لم يقع للعقل في تلك الوجه اطلاع
على جميعها فلا يظهر الخلف عنده اما اذا لاحظ جميع الاجزاء للفرض ضرورة اجمالا
وتذكر ان حصول كل واحد منها يتوقف على حصول واحد آخر مقوم له يحكم بانه
ما دام للواحد الآخر حكم الآخر الواحد الاول لم يحصل شيء من تلك الاشياء
قطعا وكذا اذا لاحظ ان هذا العلم يكتسب بعلم آخر وذلك الآخر بعلم ثالث
وهكذا لم يطلع على جميع العلوم لعدم تناهيها ولم يظهر الخلف عنده واما اذا لاحظ
جميع العلوم اجمالا وتذكر ان حصول كل واحد منها في العقل يتوقف على حصول واحد
آخر فلا يمكن ان يحصل واحد منها حتى يحصل فيه واحد آخر يحكم بامتناع كسبه
قطعا فان كون لكل واحد له حكم الواحد الآخر لا يستلزم عدم حصول شيء
منها اذ لكل واحد منها علة داخلة في السلسلة وقد بحثنا ان علة كل واحد منها
موقوف على وجوده ووجوده موقوف على وجود بعض آخر وهكذا فمن
اين يوجد بعض حتى يصير سببا لوجود بعض آخر ويتصف بالعلية فلم يكن شيء
منها علة هناك ثم قيل فيه هذا يجري في سائر المعدات كالصور العنصرية في

غيرها

غيرها وانما مثلنا بالصورة العنصرية وانها موجودة قطعا ولم نمثل بالبدن و[illegible]
لئلا يتوهم اندفاع المنع بناء على انها غير موجودة مثلا فنقول اذا لاحظ العقل حادثا
معينا يجوز ان يكون حاصلا من حادث آخر وذلك الآخر يجوز ان يكون حاصلا من حادث
آخر ثالث وهكذا من رابع وخامس الى غير النهاية ولما كانت الحوادث غير متناهية لم يقع
للعقل بتلك الوجه اطلاع على جميعها فلا يظهر الخلف عنده اما لاحظ جميع الحوادث للفرض ضرورة
مجملا وتذكر ان حصول كل واحد منها يتوقف على واحد منها يتوقف على واحد آخر وهكذا يحكم
بانه ما دام للواحد الآخر حكم الاول لم يحصل شيء من تلك الحوادث قطعا والجواب ان التسلسل
في العلوم تسلسل في المعدات اما في حكمها من حيث انه لا يجب اجتماعها مع المطلق في الوجود
والتسلسل في الحوادث ايضا كذلك فالحكم ببطلان الاول في البديهية فيه ولم يحكم بتسلسل
في الثاني مع انه لا فرق بينهما خصوصا على ما ذهب اليه من ان العلم كيف موجود في الخارج على
سبيل التعاقب فمر التسلسل في الحوادث وان كان باطلا على مذهب اهل الحق لكن كلامه هنا على
مبني عليه وان عرضنا ابتناءه عليه فمذهب الصوفية مخالف لاجماع الفضلاء وما عليه الامر
في نفسه ولا يخلص الا بان يلتزم جوازه في مادة النقض وعدم تخلف الحكم فيها على ان
هذا المحشي حكم في بعض حواشيه بان امتناع كسبه جميع العلوم لا يتوقف على حدوث
النفس بل تتم على تقدير قدمها ايضا متمسكا بما ذكره هنا وذلك مشعر بانه ذهب الى
ان امتناع كسبه الكل لا يتوقف على حدوث النفس خلاف مذهب الحكماء القائلين بقدم
العالم وما فيه الحوادث المتعاقبة ايضا وقد بحثنا ان النقض انما يتوجه لو كان التسلسل
في الحوادث واقعا وليس كذلك فلم يتوقف صدور الحادث عن القديم على التسلسل المذكور
كما حسبه بعضهم وجوزه بل صدور الحادث عن القديم بواسطة الحركة كما صرح
به المعلم الثاني قال لولا الحركة لم يصدر عن القديم ولتحقق ذلك امر لا يتوقف
على التسلسل اصلا فلاح ان المحشي لم يحكم بهذا الدليل ببطلان التسلسل في الاول ويحكم ببطلانه
في الثاني بداهة ببطلان التسلسل المذكور حتى كانه ذلك منافيا لما جوزه بعض العقلاء
بل ادعى بداهة مقدمات دليل بطلانه ولم ينكر ذلك احد من العقلاء وهو انه ذهب
الى ان العلم كيف لكنه لم يذهب الى انه موجود في الخارج اصلا وقيل ايضا يمكن الاستدلال
على وجود الجسمانيات الخارجية ببطلان التسلسل وكذا على وجود المبادي الذهنية بمعنى

انه لا بد ان يوجد في الذهن امر لا يكون مركبا بحسب هذا الوجود حريا ان التطبيق في
الصور الذهنية وا ما على وجود المهية لا يكن للعقل تحليلها في ذاتها الى امور لا
فانه لا شبهة بالاجزاء التحليلية للجسم ولا يحذو في عدم وقوفها وفيه بحث لان
ما لا يكون له اجزاء خارجية ولا اجزاء ذهنية بالفعل لم يكن مركبا في نفس الامر وان
جاز ان يفرض العقل فيه اجزاء واذ لم يكن مركبا منها فلا يحرى في انتفاء البسيط فيه
ولا يرتفعان فيه انهما لا يرتفعان عن الوجود واما المعدوم فلانه نقيضان يرتفعان
عنه فانه ليس بسيطا ولا مركبا فلا يكون فيهما تقابل السلب والايجاب فلا يصدق
عليها حكم ايجاب غاية ما لزم من ارتفاع المهية الانسانية عن الخارج راسا
ان لا يصدق عليها حكم انتفاعها عن الخارج حكم ثبوتي وهو حال الارتفاع معروض
لا انسان فاذن يصدق ان المعدوم ليس بانسان لانه لا انسان ليس بانسان على
ما مر غير مرة كان الكلام صحيحا والتقييد كما قيل لا يخفى ان المعقولات
الثانية ما يكون الذهن طرفا للاتصاف به سواء كان المفهوم في نفسه معتبدا
بالخارج او الذهن ولم يكن معتبدا بهما ولذا ان تحصلوا العلية والمعلولية والامكان
منها سواء اعتبرت بحسب الوجود الخارجي من المعقولات الثانية كيف لا وقد صرحوا
بان الامكان علة تامة للحاجة فلا يكون نفس الانضمام الى الاتصال بها الوجود الخارجي وح
فلا يكون على هذا التفسير صحيحا وفيه بحث اذ المتاخرون ارادوا بالمعقول
الثاني العارض الذي يكون ثبوته في الذهن دون الخارج كما صرح به ما نقلنا عن
المواقف ههنا ولذلك الحكم للصواب بان البيت والعلية والمعلولية ونظائرها
من المعقولات الثانية ردوا عليه وحكم المحقق بصحة الكلام اذا اريد بالمحمولية
الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي مبني على تفسير المعقول الثاني بهذا الا بما اخبره
هذا القايل وغيره بان تفسير الفلاسفة بما حققناه وعند المتاخرين
ما ذكره ههنا بل الى الهيات كونها موجودة محمولة قد عرفت مما سبق
مما يحقق ذلك فلا يفيد المهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر
عن وجودها الى جاعل يجعلها لا بمعنى انه يجعلها اياها فلم لا يجوز مثل ذلك في
البسيط فان عدم احتياجها الى الاجزاء لا ينافي احتياجها الى شيء اخر وقوله هذا

الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط قلنا الاحتياج الذاتي الى الاجزاء لا يتصور فيه واما
الاحتياج الذاتي الى غيرها كالجاعل بجعلها في ذاتها كما انه في المركب فلا يمتنع ان تنميز ويتصور
بل لا يحذو في هذا فرقا بين المركب والبسيط وبالجملة لا بد من بيان والوجه في منشا هذا القول
ما قدمناه وفيه بحث اذ عين الشارح المعنى الذي يحتاج المركب فيه في نفسه مع قطع
النظر عن الوجود الى الجاعل دون البسيط وهو ضم بعض الاجزاء الى بعض حتى يبين
امتناع نحو هذا المعنى في البسيط فلا يمكن ان يحتاج الى الجاعل في هذا المعنى وهذا
القدر يكفي في الحكم بان المركب مجعول بحسب هذا المعنى دون البسيط ولا ينافي ذلك
ان يشترطا في المجعولية في شيء اخر لكن ذلك نعم لو لم يتعين هذا المعنى في المركب في ذاته
مجعول دون البسيط فساغ للقائل ان يقول لم لا يجوز ثبوت مثل ذلك في المركب ولم يجوز مثل ذلك
في البسيط اما بعد تعيين المعنى وظهور امتناع تحققه في البسيط فلا ورود لهذا الايراد
كما لا يخفى بل ارادوا به حاجته في حد ذاته قيل تفسير الامكان بالحاجة غير
مصطلح لانها معلولة له على ان فيه ما مر من انتفاء الحاجة الى الاجزاء لا انتفاء الحاجة
الى الفاعل ويلوح الى انهم نظروا الى ان في المركب مجعولا ومجعولا اليه فان الاجزاء بعد
انضمام ذلك المركب فيتصور فيه الجعل بناء على انهم لم يريدوا من الجعل الا هذا المعنى كما سبق
لزوم فيه بحثا ما اولا كما ان فيه انتفاء الحاجة الى الاجزاء كذلك فيه انتفاء الحاجة الى
فاعل انضمام بعضها الى بعض وهو المراد وانا ثانيا فلان كون السواد سوادا واجب لا ممكن
قوله اذ يمكن ان لا يوجد الفاعل فلا يكون السواد سوادا قلنا انه ح لا يكون للمعدوم
سواد الا ان يكون السواد سوادا كما مر بيانه مرارا لا يخفى على المتامل قيل
انه ليس محصل توجيه القول الثالث ما ذكره كيف وقد صرح هنا القائل بالاحتياج
الى الفاعل من لوازم المهية كما وفيه بحث اذ قد عرفت انما الوجه اليه غير متجه اليه
قال بعض الفضلاء لا يقال قوله فيما سبق في تاويل القول الثالث اذ لا يتصور فيها
مجعولية في حد ذاتها وقوله ومما يرى بان في المركب مجعولية في حد ذاته مع قطع النظر
عن وجوده دون البسيط يدلان على ان مراده من قال بنفي المجعولية عن البسيط واثباتها
للمركبة من كونها لازم للمهية البسيطة واثباته للمركبة وهذا هو المعنى الذي
قد مر فيه عنه لانا نقول المراد ان هذا المجعولية بالقياس الى ذات المركب فالثاني منهما

من الاجزاء ولم يلاحظ فيها النسبة الى الوجود بخلاف المجعولية المنسوبة الى البسيط
فانها ليست مستندة الى المادة والصورة وانتسابها من الاجزاء بل هي مستندة الى الوجود فقط
وليس فيما ذكره دلالة على ما ذكره اصلا وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى و
جودهما فيه ثم اذ قد يعقل البسيط اعلى كثير من اجزائه ثم الجزء اما خارجي او
ذهني واذا اعتبر تقدمه على الكل بحسب الذهن والخارج يصير الاقسام الاربعة
تقدم الجزء الخارجي بحسب الوجود الخارجي وهو لازم تقدم الجزء الخارجي بحسب
الوجود الذهني وهو غير لازم اذ افسر التقدم بما فسره من حصول الكل الى
حصوله تقدم الجزء الذهني بحسب وجود الخارجي وهو اي الجزء الذهني وان كان
متحدا معه في الخارج ذاتا ووجودا لكنه يتصور ان يكون بحسبه الوجود اليه من حيث
هو كل موقوفا على نسبته اليه من حيث هو جزء وقد اشار الشيخ الى تقدم هذا
القسم في الحكمة العلائية بان العقل يحكم بان الشيء المركب وجوده ما لم يصر اجناسا
تقدم الجزء الذهني بحسب الوجود الذهني وذلك ايضا غير لازم اذا فسر التقدم
بالمعنى المذكور لانا قد نعقل المهية مجملة ولا نخطر ببالنا جنسها وفصلها كما اذا
تعقلنا مفهوم الانسان لكن الشيخ جزم بامتناع سلبه عنه اذا كانا مخطرين
معا فانه قال في اوايل المنطق فيجب ان يكون هذه المقدمات معقولة مع حصول الشيء
بحيث لا يجهل وجودها له ولا يجوز سلبها عنه حتى يسلب المهية في الذهن مع رفعها
في الذهن ... ا بالفعل ولسنا نعني بحصولها في العقل حضورها بالبال فكثير
من المعقولات لا يكون خاطرة بالبال بل اعني انها لا يمكن مع اخطارها بالبال و
اخطار ما هي مقومة له بالبال حتى يكون هذا مخطورا بالبال وذلك مخطورا بالبال بالفعل
ان يسلبها كما انه يجب للماهية بالفعل فانه عنده مع تصورها اعني تصور المهية
في الذهن فيحتمل ان اراد انا نعقل كنه البسيط مع الذهول عن بعض اجزائه فهو مكابرة
فان تعقل المهية بالكنه عبارة عن حصول نفسه في العقل ونفس المركب هو
جميع اجزائه وكيف يتصور حصول نفسه مع عدم حصول جزئه نعم
يمكن ان لا يكون الجزء ملتفتا اليه قصدا ومخطورا بالبال حينئذ لا يكون معلوما بالتفصيل
بل بالاجمال والاخطار بالبال الحضور للمعلوم فان الامور المعلومة اجمالا معلومة وان

وان لم يكن مخطورا ومنشأ وهمه عدم الفرق بين العلم بالشيء واخطاره وان اراد انا
نعقل من وجه كذلك فهو لا يضره اذ المراد ان وجوده في الذهن بالحقيقة يتوقف عليه
والمعلوم بالوجه غير موجود فيه حقيقة كما لا يخفى بل الموجود فيه حقيقة هو ذلك الوجه الذي
له علاقة الاتحاد معه فنسب الوجود في الذهن اليه بالعرض وفيه بحث اذ نختار انه يعقل
كنه البسيط مع الذهول عن بعض اجزائه قوله تعقل الشيء بالكنه عبارة عن حصول نفسه
في العقل ونفس المركب هو جميع اجزائه قلنا انما يفيد ذلك لو كان الحاصل في العقل
حال كونه فيه باقيا على الحقيقة التي له في الخارج حتى اذا اعقل شيء كان ما في العقل الحجار
والنبات والاخشاب ركبت فيه على الوجه الذي ركبت في الخارج ولو عقل انسان
لكان في العقل حيوان ناطق مركب من عظم ولحم وجلد وغيرها كما انه في الخارج مركب
من هذه الامور ولا يلزم ذلك لجواز ان يكون في العقل من الحقايق اذا حصلت في العقل
حيوان ناطق مركب من عظم ولحم وجلد وغيرها كما انه في الخارج مركب من هذه الامور و
لا يلزم ذلك لجواز ان يكون في العقل من الحقايق اذا حصلت في العقل تبدلت فيه الى كيفية نفسانية
كما حققنا في مباحث الوجود الذهني فح لا يلزم من حصول المركب في العقل حصول اجزائه
فيه الا ترى ان تعقل الانسان بالجوهر القابل للابعاد النامي الحساس متحرك بالارادة الناطق
الذي هو كنه حقيقته لا يستلزم تعقل العظم والعروق والسمين والقلب والدماغ والاكباد
هذا مكابرة لا انكار ان تعقله يستلزم تعقل جميع اجزائه نعم قيل عدم لزوم تقدم الجزء
الذهني بحسب الوجود الذهني غير تام والسند انه اذا تعقل المهية مجملة تكون جميع اجزائها
متعقلة اجمالا وان لم يكن ملتفتا اليه مخطورا بالبال وما ذكره مبني على توهم عدم الفرق
بين العلم والاخطار وهو محال لما نقض الشيخ الذي نقله انها حيث قال ولسنا نعني
بحصولها في العقل حضورها بالبال فكثير من المعقولات لا يكون مخطورا بالبال فقد صرح
بان المعقول قد لا يكون مخطورا بما ذكره المحشي في معرض الاستدلال من انا نعقل المهية
مجملة ولا نخطر ببالنا جنسها ولا فصلها فلا يكون تعقلهما موقوفا على تعقلهما مبني على ان
ما لم يخطر بالبال غير متعقل وهو خلاف نص الشيخ وفيه بحث اذ لو كان تعقل المهية
المجملة مستلزمة لتعقل جميع اجزائها كما حسبه لكان العالم بالمهية المجملة يكفي لفظ الا ان
علما لجميع اجزائها من الاجناس والفصول والسؤال هنا بما هو كان طلبا للمجهول

للامتحان للسائل والجواب بالحيوان الناطق غير مستقيم لان ذلك معلوم له على هذا
التقدير لكن السؤال المذكور ليس طلبا للامر المعلوم للسائل والجواب غير مفيد له ضرورة
واتفاقا كيف ولو كان كذلك لكان كل من يعرف لفظ الجوهر مثلا كان عالما بمعنى
الجوهر القابل للابعاد المتقاطعة على زوايا قائمة الذي الحساس الصاهل ولا شك
ان كثيرا ممن يعرف معنى هذا اللفظ لا يعرف جميع هذه الامور ولا يهتدي اليه اصلا اذ
ليس يعرف جميع معلوماته بل منهم لا يقدر على تعقلها البلادته ومنشأ الاشتباه عدم
الفرق بين المجهول والمعلوم الغير المخطر بالبال ثم قيل قوله لكن الشيخ صرح بامتناع
سلبه عنه غير تام كيف والشيخ وغيره لم يذكر في مباحث التقدم الا معنى آخر سوى
المعاني المشهورة والسند وما اورده في معرض الدليل على ذلك لا يدل عليه اصلا بل
يدل على خلافه اذ حاصل كلام الشيخ انه يجب مع تعقل الماهية تعقل اجزائها اما منفصلا
مخطورا بالبال او مجملا غير مخطور فيلزم كونها بحيث لو اخطرت بالبال مع اخطار
الماهية امتنع سلبها عنها وليس في ذلك ما توهم انه فسر التقدم بمعنى آخر وفيه
بحث اذ مدار هذا الايراد سوء فهم المراد ولا يضر فيه في قول المحشي لكن صرح
راجع الى حصول الجزء الذهني مع حصول المركب كما يفصح عنه ما نقل عن الشيخ لا
الى التقدم كما حسبه ثم ليس حاصل كلام الشيخ ما ذكره اصلا بل حاصله ان المراد
بحصول المقومات مع حصول الماهية كونها بحيث يمتنع سلبها عنه والتقدم
بحسب العدم تقدم بالعلية وقيل فيه نظر لانه محقق آخر ان كلامي الاعدام بشرط
تقدم على سائر الاعدام علة تامة فلا يكون هو وحده علة تامة فيصير الى الفرق الى
ان كلام الاعدام بشرط سبقه على سائر اعدام الاجزاء علة تامة في موضع
بدون مداخلة سائر الاعدام وليس حال وجود الاجزاء كذلك اذ لا يغني ليس
وجود جزء بشرطها بدون مداخلة سائر الاجزاء ولا يستغني في وجوده
عن وجود شيء من الاجزاء فهذا ما في الكلام على مساحته والاجمال اليه ورد عليه
السؤال ثم يحصل المقصود في الجواب ثم كل واحد من عدم الاجزاء
قيل انما يحتاج الى ذلك اذ اثبات ان عدم الشيء المعين لا وفيه بحث اذ يمتنع
تورد العلل التامة على المعلول الواحد بالعدد وامتناع تواردها على المعلول

الشخصي بناء على انه واحد بالعدد وجواز التوارد على الكلي لانه كثيرة فالحصر المدلول عليه بقوله
انما يحتاج الى ذلك اذ اثبات ان عدم الشيء المعين اما من تخصيص عنه لجواز ان يكون عدم الكل
واحدا بالعدد كما يشعر به ما ذكره في جواب سؤاله وما ادعاه من ان عدم كل واحد
من الاجزاء لا دخل لخصوصه في امتناع عدم المعلول انما يتم اذ لم يكف
وجود جميع الاجزاء في وجود المعلول اما اذا اكتفى وانظر خلافه اذ بارتفاع العلة
ح يرتفع اولا وبالذات الجزء وبارتفاعه يرتفع الكل كما لا يخفى على المتأمل فيه
لا نسلم الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي وذلك لان المتقدم
في الخارج لا يكون متحدا مع المتأخر في انا متغايران في الخارج وح يمتنع حمله عليه وفيه
بحث اذ ليس المراد تقدم الجنس على الكل التقدم الزماني حتى يكون منافيا
لاتحادهما في الخارج بل المراد التقدم الطبيعي وهو على ما مر راجع الى الحقيقة
ما مخصوصة ومن البين انه لا ينافي اتحادهما ذاتا في الخارج اذ من الجائز
ان يكونا متحدين فيه ويكون نسبة الوجود اليه من حيث انه جزء احق من نسبته
اليه من حيث انه كل كما ان نسبة العارض الى ما هو واسطة في العروض احق واولى
من نسبته الى الشيء مع ان العرض واحد كما ان نسبة الصلاح الى الشخص المعين من
حيث انه طبيعته اولى من نسبته اليه من حيث انه زيد قيل لا نم ان التقدم الطبيعي
راجع الى الاحقية ما بل التقدم الطبيعي بالمعنى الاخص هو المعنى الذي من غير اعتبار
العلية لا غير وفيه بحث اذ المعنى اللازم لكن الشيء محتاجا اليه المعبر عنه
بالتقدم الطبيعي هو ضرب من الاحقية كما مر تحقيقه ثم قيل لو كان الوجود امر
موجودة ولم يكن امر اعتباريا لكان لهذا القول وجه اذ يكون ذات الوجود من ان
واحدا ونسبته الى الكل والجزء مختلفا واما على ما هو التحقيق من ان الوجود
نفس الموجودية التي ينتزعها العقل من الماهية وليس له ذات عينية فلا معنى
لاحقيتها منها فيه كما لا يخفى على من له فطرة سليمة كيف والوجود لا فرد له سوى
الحصص المتعينة بالاضافة على ما اعترف به المحشي اوبا الوصف كالوجود الذي لا
سبب له كما صرح به هنا وغيره وما كان وجود احدهما متقدما والآخر
متأخرا بعد تخصص الوجود بالعرضين وليس هنا سوى هذين الحصتين فامعنى

اتحادهما ثم لو كان الاختلاف بالتقدم والتأخر غير مناف للاتحاد في الوجود كما زعمه
فقد صح حمل المادة والقوم صرحوا في الفرق بين الجنس والمادة بان الجنس محمول والمادة
غير محمول بناء على كونها جزءا متقدما عليه وعلى ما زعمه لا يصح هذا الكلام و
فيه بحث اذ ما ذكره من انه ليس للوجود ذات موجودة بل هو امر انتزاعي يقتضي
ان لا يكون للمختلفين ذاتا وجود او احدا ولا يقتضي ان لا يكون للمتحدين ذاتا وجود
واحد ويكون نسبة هذا الوجود الى تلك الذات من حيث انها حيوان مثلا احق و
اخرى من نسبته اليها من حيث انها انسان فكما ان العارض الخارجي جاز ان يختلف
نسبته الى ذات واحدة اذا اخذت بوجهين كما اعتبر به كذلك العارض الانتزاعي
جاز ان يختلف نسبته الى ذات واحدة اذا اخذت بوجهين ومن يفرق بينهما في ذلك
فطالب بالبيان وما ذكره من انه ليس للوجود فرد سوى الحصص المعينة بالاضافة
والوصف لا ينافي ان يكون لامر واحد بسيط في الخارج وجود واحد قد يتخصص
بالاضافة اليه واذا عرض لذلك الامر كثرة عقلية يعرض لوجوده ايضا كثرة بسبب
الاضافة الى تلك الكثرات مثلا وجود الانسان من انه وجود واحد ومن حيث انه وجود
جسم و وجود حساس و وجود ناطق كثير ولا محذور في ذلك ولا في ان يعرض
له من انه كثير اوصاف مختلفة كالتقدم والتأخر المذكورين ثم الملازمة المدلول
عليه بقوله لو كان الاختلاف بالتقدم والتأخر غير مناف للاتحاد فقد صح حمل المادة
ممنوعة ان اراد صحة حمل المادة من حيث انها مادة فانها من هذه الحيثية جزء
والجزء من حيث هو جزء بعض الكل فلا يكون متحدا معه من هذه الحيثية ولا يصح
حمله عليه من هذه الجهة وليس امتناع حمل المادة بواسطة تقدمها كما حسبه اذ التقدم
لا ينافي الحمل الا يرى ان الموجب قد يتقدم على الاسود ويصح حمله عليه وسلم ان
اراد صحة حمل المادة لا من حيث انها مادة بل من حيثية اخرى ونمنع بطلان اللازم
اذ المادة من حيث انها جنس محمول كما سيأتي وهذا دليل ظاهر على ان التقدم لا ينافي
الاتحاد اذ لو كان منافيا لم يصح حمل المادة باي وجه اخذ الا كان بينهما
مغايرة في الوجود ينبغي ان يقال العلمية الفرق بين الجنس والمادة وفيه بحث اما اولا
فلان الجواب بما اختاره من ان الجنس غير الجزء الا بحسب الذهن يبطل اصل

الدعوى وهو التقدم الجزئي في كلام الوجوديين بيانه ان المهية تحصل في الذهن
بحصول الحد التام قبل الاختلاف واجزاء الحد التام منحصرة في الاجناس والفصول
كما حقق في موضعه فلو كان الجزء غيرهما كما حسبه لزم تحقق المركب في الذهن بدون
جزئه الذي هو المادة متقدما في الوجود الذهني اما اذا كان الجنس مع الجزء المادي متحدين
بالذات متغايرين بالاعتبار كما ذهب اليه الجمهور فلا يلزم ذلك لاتحادهما بالذات واما ثانيا
فلان المادة العقلية التي يعرضها العقل في البسيط وان لم يكن متميزة في الوجود الخارجي لكنها
في العقل متميزة وح يجوز ان يكون الوجود بحسب الاضافة متقدما على نفسه بحسب اضافته
الى البسيط المذكور وعلى انك تعرف على ان المركب من المادة والصورة في سائر المواضع والحاوي
واعتبار التقدم والتأخر فيهما من هذا القبيل وعلى هذا لا حاجة الى نفي التركيب عن المركبات
العقلية التي اعتبر العموم المركب منها واما اختيار المعنى الثاني ففيه ان الغرض من اعتبار
تلك الخواص بيان التقدم المذكور الذي هو الخاصة المطلقة للجزء ان يميز بها الجزء عن غيره
ولما كان الجزء الخارجي متقدما في الوجود الخارجي فقط وكثير من الامور مشاركة في ذلك
والجزء الذهني فقط وكثير من الامور مشاركة في ذلك فلا يتميز بهذه الخاصة الجزء عن
مشاركته كما في الذهن التقدم المذكور والفارق الذي ذكره بينه وبين العلل
ان الجزء يجب ان يكون متقدما في الوجود الذي هو جزء فيه بخلاف علة لا يتميز افراد
الجزء عن المعلولات وبالجملة لو كانت الخاصة المطلقة هذه لم يترتب عليها التميز الذي
هو المقصود من اعتبارها فالوجه ان يحمل على المعنى الاول لان بها يتميز الجزء عن
جميع ما عداه وعن الثاني اعني التقدم بحسب الوجود الخارجي خ ل
فيه بحث لان التقدم الخارجي على ما حققه انما المعنى انه لو كان له وجود
خارجي مغاير لكان متقدما فيلزم ان لا يتحقق الاستغناء عن الواسطة في
الثبوت والجواب ان التقدم بالمعنى الحقيقي المذكورة سبب الاستغناء وانه
يتحقق التقدم بالفعل وح ينبغي النظر في ان الاستغناء مستند الى تلك الحيثية
تدبر فيه وفيه ما فيه وفيه بحث اذ يكفي في الجواب انه يجب استلزام الحيثية المذكورة
للاستغناء واستلزامها له ظاهر فان الجزء بالحيثية المذكورة ان كان له
وجود مغاير لوجود الكل في الخارج كان متقدما عليه وان لم يكن له وجود مغاير له

وكان عينه في الخارج كان حاصلا عند حصوله فيستغني عن سبب جديد وح سقط
النظر الذي بني على جوابه بمعنى ان حصول الجنس المركب كالحدود للبيت واللون
للسواد لا يفتقر الى سبب جديد اقول حصول الجنس المركب لا يفتقر الى سبب اصلا
لا قديم ولا جديد والمحتاج الى السبب حصول الجنس لمادة المركب لا له فان السواد في
ذاته وليس بسبب يحصل لونا اصلا بل السبب يحصل النوع فيه الوجه فتامل
بل المجرد تصور الهيئة لو صح ذلك كان تصور الهيئة مستلزما لاثبات جميع
الذات لها وهو ظاهر الفساد وقيل مراد الشارح بقوله المجرد عن الواسطة
لا غير مطلقا والمعتمد في ذلك على ما ذكره عن قريب وهو قوله المجرد اخطار
الجنس والهيئة بالبال اذ هي قرينة جلية على ذلك فقد احتمل الامر فصل وفيه
بحث لان قول الشارح مجرد اخطار الجنس والهيئة بالبال الى اللازم البين بالمعنى
الاعم لا الى هذا القسم كما يبادي عليه قوله وهذه خاصة اضافية لا حقيقية
لصدقها على اللازم البين بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والا فحصول ان
الكيفي بتصور الهيئة والتجرد عن الوسط مشترك بين القسمين فلا يكون [illegible]
باعتبار التجرد عن اخطار الجنس كما هو المتبادر كما في البيت لا شك
ان هناك امرا عرض له هيئة مخصوصة بسبب الوضع فلو اطلق لفظ البيت
على تلك الالات حال كونها معروضة للهيئة المخصوصة خارجة عن الذات التي عرضها
بالبيت وهو جوهر غير متقوم بالعرض قطعا ولو اطلق على الالات والهيئة
جميعا كان عرضا وجوهرا في نفس الامر سميا باسم واحد فلا يكون المجموع جوهرا
ولا عرضا فمرددي حمل الهيئة العارضة الى كما ان مجموع الجسم والحركة
القائمة لا يكون جوهرا ولا عرضا ثم في حمل الهيئة العارضة للعسكر اعتبارية
والهيئة العارضة لالات البيت حقيقية نظر وكذا في حمل المزاج بمنزلة
للمعجون تامل قيل قوله فلا يكون المجموع جوهرا ولا عرضا غير مسلم فلم لا يجوز
ان يكون جوهرا لصدق حد الجوهر عليه اذ هذا المجموع لا يحتاج الى موضوع و
قد صرح الشيخ في الشفاء بان المركب من الجوهر والعرض القائم به جوهر بهذا الدليل
وفيه بحث اذ حد الجوهر لا يصدق على هذا المجموع اما اولا فلان الوحدة الحقيقية

معتبرة في تقسيم الجنس العالي الى المقولات العشر كما بين في موضعه فيكون معتبرة في حد
كل منها والمجموع المذكور ليس جنسا واحدا بل مركبا من جنسين واما ثانيا فلان المجموع
محتاج الى العرض الذي هو جزء وهو محتاج الى الموضوع والمحتاج الى المحتاج الى شيء
محتاج الى ذلك الشيء على انه مستدل له من قوله هذا المجموع لا يحتاج الى موضوع لا
اختصاص له بالجوهر والعرض القائم به بل نسبته الى مجموع الجوهر والعرض
القائم بغيره نسبة واحدة فلو اقتضى ذلك دخول المجموع الاول في تعريف الجوهر
لاقتضى دخول المجموع الثاني فيه وليس بجوهر وما قيل فيه كلام الشارح مبني على
ما هو المشهور من ان الوضع من الاعراض الموجودة في الخارج واما الهيئة العارضة
لاجزاء العسكر فهو انتسابهم الى ملك معين وتوافقهم على امر معين وامثال ذلك
من الامور الاعتبارية واما حمل المزاج جزءا من المعجون فقد اضرب عنه الى الصورة
النوعية فلا عليه شيء وفيه بحث اذ قد نقل بعض المتكلمين ان الحكماء قسموا الموجود
الخارجي الى الواجب والممكن والممكن الى الجوهر والعرض وهو غير مطابق للواقع على
تقدير مطابقته يكون الاعراض مطلقا من الجوهر امر خارجي لا [illegible] ولا يصلح
ذلك جوابا للمرتبط الفرق بين الهيئة العارضة لاجزاء البيت والهيئة لاجزاء
العسكر وحمل المزاج على الصورة النوعية غير سديد لان الكلام عليه
فلا ينبغي ان يلتفت اليه اولا من واحد قيل في هذا التحرير نظر لانه ان
كان المراد بقوله اما ان يكون صورا لامور متعددة ان يكون صورا علمية
علمية لمفهومات متعددة فلا يحتمل القسم الثاني لان الاجزاء لما كانت
متغايرة المفهوم تكون باعتبار وجودها في الذهن صورا لمفهومات
متعددة لا وفيه بحث اما اولا فلانا نختار ان المراد انها صورة علمية
لمفهومات متعددة قوله فلا يحتمل القسم الثاني فيها ان اراد انه غير محتمل على
تقدير وقوع القسم الاول كما يفهم مما استدل به على ذلك لكن بطلان
الثاني ح اذ الترديد بين القسمين لا يقتضي وقوعهما معا وهو ظاهر وان اراد
انه غير محتمل على تقدير عدم الاول دون وقوع الثاني فذلك ثم وما ذكره في معرض
الاستدلال لا يفيد ذلك لما ذكرنا ان المراد انها صادقة على امور متعددة

وان كان هذا غير مستفاد من اخباره قوله القسم الاول غير محتمل قلنا الذي غير محتمل على تقدير وقوع
القسم الثاني على تقدير عدم وقوعه وهو وقوع القسم الاول لعدم الكلام ولا الحد وفي ذلك كما عرفت
في الصورة الاولى لبعض الفضلاء واما ثانيا فلان الصورة لم يرد بمعنى الاعم من الصورة الحالية
للمحل فكيف يستقيم حملها عليه بلا قرينة لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة
فيه بحث اذ ليس للوجود حلول في الماهية كما مر غير مرة فالاولى ان يقال لما كانت الاجزاء
ذوات متعددة في الخارج وقد عرفت ان تخصيص الوجود بالاضافة الى الماهية كان وجود هذا
غير وجود ذاك بلا ريبة وحدة حقيقية مخصصة باللوازم والآثار قيل فان قلت
القسم الاول ايضا مختص باللوازم والآثار الخ وفيه بحث فان الواحد الحقيقي ما يكون نفسه انه امر
واحد لا انها امور متعددة توصف بالوحدة اذا اخذت مع ضم واحدة كالمركب من
اربعة اجزاء خارجية فانه امر اربعة واذا اخذت مع ضم واحدة كالاربعة بعينها او الاربعة
توصف بالوحدة فيقال الاربعة واحدة او مربع او مربع واحدة كالاربعة بعينها ولا شك ان المركب
من الوضع [illegible] احدا حقيقيا [illegible] احدا حقيقيا كالحبشي بل هو واحد
ما في كالحقيقي نوضحه فانه ربما يخفى التصديق لخفاء في تصورات اطرافه فلا قال
يحصل الا وفيه بحث اذ الشارح لم يحكم بان خفاء تصورات الاطراف يزول بالتمثيل حتى يتوجه
عليه ما ذكره بل حكم بان الخفاء الحاصل في التصديق بواسطة خفاء تصورات الاطراف يزول
بالتمثيل ولا يخفى ان يزول الخفاء الحاصل بسبب امر آخر لا يزول بذلك السبب
وقد يحسن ابهام العلامة في كيفية تركيب الماهية من الاجزاء المحمولة فقيل انحصار [illegible]
حقيقة ليس بجزء وما هو محمول ليس بجزء حقيقة واطلاق المحمول الخ وفيه بحث اما اولا فلان الجزء
متحدا مع المحمول بالذات كان [illegible] وصح حمله حمل [illegible] كما يصح حمل المحمول المتحد معه عليه حقيقة
لا مسامحة على ان الماهية لا يكون منشأ الحمل كما ان [illegible] المحمول على المطلب حقيقة وليس الطابة
منشأ المسامحة واما ثانيا فلان الصورة للمادة والصورة لو كانتا موجودتين بوجودين
متغايرين والجنس والفصل موجودا بوجود واحد كانت الجنس والمادة مختلفين وكذا
وكذا الصورة والفصل وح لم يكن حصول الجنس والفصل حصولهما فلو تعقل الماهية الجنس
والفصل لم يكن المادة والصورة موجودة اذ ليس [illegible] سوى الجنس والفصل وهما
غير المادة والصورة ذاتا واعتبارا على تقدير المذكور فيلزم وجود الكل بدون الجزء لا

بندفع

ولا يندفع ذلك بما ذكره من ان طبيعة الجنس المأخوذ بشرط الفصل عين مجموع الجنس والفصل كما لا يخفى
على ذي مسكة على ان ما ذكره خال عن التحصيل وليس معنى كلام الشيخ ذلك هذا
الاجزاء اما ان تصور الامور متعددة او لامر واحد اما حينئذ هذا الترديد لو كانت
الاجزاء العقلية صورا ذهنية وذلك مبني على ما احسبه بعض المتأخرين من ان
الاجزاء العقلية اجزاء الماهية في الوجود الذهني حتى يكون الصورة الحاصلة من الانسان
في الذهن مركبا من الحيوان والناطق وليس كذلك ضرورة ان ما في الذهن من الانسان
ليس حيوانا ولا ناطقا بل الاجزاء العقلية عبارة عن امور يقسم العقل الماهية اليها [illegible] من
القسم صالحة لان يحمل على الماهية وان كان لا باعتبار الجزئية مثلا كما جاز للعقل ان يقسم الانسان
الى اجزاء مقدارية جاز له ان يقسمه بحسب الصفات والآثار الى جوهر قابل للابعاد
نام حساس متحرك بالارادة ناطق وهذه الاجزاء الحملية للانسان الموجود في الخارج
لانها اجزاء لما يحصل من الانسان في العقل والانسان امر واحد يمكن تقسيم العقل الى هذه
الاقسام كما انه يمكن تقسيمه الى الاجزاء المقدارية فلما كان جميع هذه الاقسام ذاتا ووجودا
امرا واحدا في نفس الامر هو الانسان يحمل كل واحد منها عليه وعلى بعض آخر منها فظهر ان
هذه الاجزاء ليست صورا ذهنية حتى يرد انها صور لامر واحد او لامور متعددة
بل هي اجزاء فرضية لموجود واحد في نفس الامر فلا يكون متمايزة في الخارج بل بحسب تقسيم
العقل الامر الواحد اليها يصير متمايزة وعلى هذا يحمل قول المص وقد يعرض في الذهن فقط
قد حصل له مغايرة قال بعض الفضلاء ان اراد بحصول المعاني وثبوتها
لشيء ثبوتها له ثبوتا حمليا بكون تلك المعاني محمولات كالمفهومات المنتزعة منها فيلزم
ان يكون الانسان مثلا حيوانا [illegible] وحركة ارادية وهو بين البطلان وان اراد ثبوتها
ثبوت الاعراض لمحالها لا يلزم ان يكون الشيء متصفا على تلك المعاني ومفهوما مقبلها فلا يكون
للمفهومات المنتزعة منها داخلة فيه وذلك ايضا [illegible] وفيه بحث اذ نختار ان المراد هو الثاني
قوله يلزم ان يكون الشيء متصفا على تلك المعاني ومفهوما مقبلها قلنا مسلم لكن لا نسلم ان المفهوم
المنتزعة منها لا يكون داخلا فيه فان المشتق يدل على ذات مبهم باعتبار معنى معين كما تحقيقه
في الحواشي السابقة والذات هنا هو الصورة الداخلة في الماهية والمعنى المعين هو الامر
المذكور هنا به قال [illegible] لم يكن لنا طريق الى معرفة الصور والنوعية باثرها لنا الصور المذكور

بها قال الشيخ في الحكمة العلائية عند بيان معنى الناطق في الحيوان الناطق بالفارسية نفس گويا
ان يوجد كرا وانفس سخن گوى ثم الاثر الذي يصدر به الصورة هو الاثر القريب منها اذ الاثر
البعيد منها مبداة القريب من الصورة فلا يتم الصورة به فان تعيين الاثر القريب من
الصورة به وان لم يتعين وان وجد اثران في مرتبة واحدة كالحس والحركة الارادية
مثبوتها بهما معا تنبيها على ذلك قال فصل الحيوان هو الحساس المتحرك بالارادة فاذا
دل لفظ الفصول كالنامي والحساس والمتحرك بالارادة والناطق على الاثار الخارجية عن الاذهان
قطعا العرض ن التي لكونها دلائل فيه فهذه الاثار اجزاء للمفهوم الحد لا لذوات
المحدودات ولاتحاده في ذلك كما حقق في موضعه وبهذا التحقيق سقط ما نقل الشارح
عن بعض المحققين في رد الوجه الثالث بان نختار هذه المعاني الحاصلة التي للمستنعر ان
اخرى خارجة غير تلك التي ولانم ان المشتق منها لايكون ذاتيا لما يجاء منفصلا وبه سقط
ايضا ما ذكره الشارح من ان الاجزاء المحمولة لاتكون للمفهومات المشتقات لانها مفهومات
ماخذ الاشتقاق خارجة ولانا في ذلك كون المستفاد من تلك المآخذ من الاجزاء المحمولة
تمام ويستفاد منها الآخر قيل التحقيق ان معنى المشتق لايشتمل على النسبة
بالحقيقة الخ وفيه بحث من وجوه منها ان قوله لايدخل في مفهوم المشتق الموصوف غير
مسلم الجواز ان يدخل فيه لا على وجه العموم ولا على وجه الخصوص بل يتعلق الحدوث الذي
هو ما خذ الاشتقاق به لا عموم كما يدل عليه التفسير المعلوم اياه بما دل على ذات منهم باعتبار
معنى معين وقد مر تفصيله في مباحث الوجود ومنها ان النفي لو كان داخلا في مفهوم
لا يصلح وصف الثوب وقيل الثوب الابيض لم يكن معناه الثوب الشيء الابيض كما
حسبه بل كان معناه الثوب الشيء له البياض او ما يجري مجرى ذلك وكذلك اذا
دخل في مفهوم الثوب وقيل ثوب الابيض لم يكن معناه الثوب الابيض كما حسبه
بل كان معناه الثوب الثوب له البياض او ما اشبه ذلك وهو ظاهر ومنها ما اورد
ما ادعى على بحثاده من ان المقولات هي المشتقات لا مباديها واما ما ذكره من انه يعني
من نوع يما بين في الشفاء فلا يبلغ في صدقه من جهة كلام هذا القائل وجواز
مع ما في الشفاء هذا هو القول بان الاجزاء المحمولة غير مركبة في الخارج
قيل لا يخفى ان اصحاب هذا القول يعون ان وجود الكلي الطبيعي الخ وفيه بحث اما اولا فلانه

لا يلزم من نفي وجود الكلي في الخارج نفي وجود هذه الاجزاء فيه لجواز ان يكون موجودة
فيه موصوفة بالجزئية لا بالكلية فانها في حد ذاتها ليست كليات ولا جزئيات ولا نافي بينها
منها في موجودة في الخارج عندهم وهناك تعين الشخص انا في وجود او اما ثانيا فلانها لو لم يكن
موجودة في الخارج كانت لا محالة معدومة فيه لامتناع الواسطة وح لايكون لها وجود في الخارج
اصلا فلا يصدق انها موجودة بوجود غيرها على ما ذكر والشيء موجود بوجود غيره منافي للشيء
من ان الوجود يستكمل للموضوعات واما ثالثا فلانه ذهب ان وجود الشخص وجود ها لكن
لانم انه لا يقتضي صحة حملها عليه فان الحمل كما سبق هو الحكم باتحاد الموضوع والمحمول في الشخص
تحصل نحو امتزاج تلك الاجزاء لان عند وجود في الخارج وتلك الاجزاء معدومة فيه لا اتحاد
وجودهما حتى يكون اتحاد الوجود مسلزما لصحة الحمل ولا اشكال عليه الا ما يتوهم
هذا الاشكال انما يرد عليه لو كانت تلك الاجزاء صور العقلية لذلك الامر الواحد في نفس
كذلك بل هي اجزاء تحليلية لذلك الامر الواحد كما حققناه آنفا قيل في انشاء اجزاء مثل
ان يكون لنا حكم باتحادهما الخ وفيه بحث لانا لانم ان الحكم باتحادهما جائز وانما يكون كذلك لو لم يكن
تلك الاجزاء موجودة في الخارج كما حسبه هذا القائل وقد بينا فساد ما استدل به على ذلك
آنفا وانها موجودة في الخارج حقيقة عندهم وهناك تعين الشخص انا وجود ولانم ان
تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجي فانها اجزاء تحليلية له كما حققناه آنفا وح لايكون
تسميتها بالجزء مجرد اصطلاح كما حسبه ولانم انه لايكون ح في العقل ما هو من الوجوه
لما هو حقيقة فان الاجزاء التحليلية التي يعبر عنها التي اذا حصل جميعها في العقل كان هو
الشيء حاصلا فيه وقد يوجد بوجوهها سواد وقد يوجد مجموع المعنى الواحد الذي
هو جنس تحليلي من الماهية اذا اخذ بشرط ان لا يدخل فيه امر آخر كان مادة لها واذا اخذ
بوجه لايبالي ان يدخل فيه امر آخر كما ذهب اليها قال الشيخ في الشفاء ان المعنى الذي يدل عليه
بلفظ الجنس يجب ان يكون ذهنيا الاعلى نحو من التصور اذا قصر عنه ولو بادني اعتبار لم يكن
جنسا وكذلك كل امر من الكليات المشهورة ويحصل بيانها في الجنس وفي بيان تكرار اشكال يكون
للمتوسطين في النظر فنقول ان الجنس قد يقال انه جنس الانسان وقد يقال انه مادة له فان كان
مادة الانسان كان لا محالة جزءا من وجوده واستحال ان يحمل الجزء على الكل فلينظر كيف
يكون بين الجنس وقد اعترض في سده وقد اعتبر مادة منها الكيتية تبصر لك السبيل الى معرفة

ما نريد بيانه فان المتخذ للجسم جوهر اذا طول وعرض وعمق من جهة انه هذا ذو شرط
انه يصح اطلاقه مع غيره هذا وتحتملوا انضمام اليه معنى غيره هذا مثل حدا ونحو بل
وغير ذلك كان معنى خارجا عن الجسمية محمولا في الجسمية مضافا اليها فالجسم مادة واذا اخذ
الجسم جوهر اذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يعرض شرط آخر البتة ولا يوجد ان
يكون جسمية بجوهرية مصورة بهذه الاقطار فقط بل جوهرية كيف كان ولو مع الف معنى
مقوم مخاصته تلك الجوهرية وصورتها ولكن معها او فيها اقطار الثلثة على ما هي للجسم
وبالجملة اي مجتمعا يكون بعد ان يكون جملتها جوهر اذا اقطار ثلثة ويكون تلك المجتمعات
ان كانت هناك مجتمعات داخلة في هوية ذلك الجوهر لا ان يكون تلك الجوهرية بحسب الاقطار
فقط ثم حصلت تلك المعاني خارجة عن الشيء الذي قد تم كان هذا المأخوذ هو الجسم الذي
هو الجنس ثم قال فاذن اي معنى اخذته مما تشكل الحال في جنسه او مادته من هذه الوجوه
قد يجوز انضمام الفصول اليه اياها كانت الى انه منه وفيه كان جنسا وان اخذتها من جهة
بعض الفصول او بعضه المعنى وتم حتى لو دخل شيء اخر لم يكن تلك الجملة بل مضافا فانه
خارج لم يكن جنسا بل مادة وان اجيب لها تمام المعنى حتى لو دخل فيه ما يكون زيد حكمه كان
نوعا وانكشف في الاشارة الى ذلك التفصيل يتعرض لذلك كان جنسا فان باشتراط ان لا يكون
زيادة يكون مادة وباشتراط ان يكون زيادة يكون نوعا وبان لا يتعرض لذلك بل يجوز
ان يكون كل واحد من الزيادات مضافا اليها داخلا في جملة معناه يكون جنسا وهذا انما يشكل
في مادة امر مركب واما مادة امر بسيط فهي ان العقل يعرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه
على النحو الذي ذكرنا قبل هذا الفصل هذا كلامه وهو يدل على ما ذكرنا وصريح على الفرق بين
الجنس والمادة وكيفية اخذ كل منهما وصريح قوله وان اوجب لها تمام المعنى حتى دخل
فيه ما يكون زيد حكمه كان نوعا لم يكن الشخص ولا المتخصص من الشخص كما حسب بعض
الناظرين   مع ان الانسب كان تقديمها قبل لا زال التداخل وجودي في البيان
رفعه   يعني منع الخلو قيل هذا يدل على انه انما دخله العبارة منع الخلو فقط
وان كان بينهما في الواقع منع الجمع كما يشعر به الدليل المذكور وفيه بحث قوله كان البسائط
فهو تمام الهيئة من موضعها الا انه لم يتقدم حريته البسائط ان انسل الهيئة عنها الجواهر كونها
عاجزا لها ولا يتم الهيئة عنها كما تنحي الا يرى ان الحيوان لا عن العوض عن الناطق وان

جزء للنوع عارضا للناطق   والجنس كالمادة وهو معلول القول معوفه كيفية تركب الجسم من الهيولى
والصورة يعني ان تركب جسم مقدمة هي ان المركب قسمان احدهما ان ينضم الى شيء آخر ويكون لكل منهما ذات على حدة
في المركب منهما حتى يكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات وتركيب المعاجين من الاجزاء المتباينة
الهوائية والمائية ان يصير شيء بعينه شيئا آخر ويتحد معه ويكون كلاهما في المركب ذاتا واحدا ولا يكون
هناك امر آخر واحد هو عين كل واحد منهما وعين المركب ايضا كتصيير زيد كاتبا وهما ذات
واحدة في الخارج ولنسم هذا القسم بالتركيب الاتحادي واخرا هذا القسم مادة على المركب منهما
لاتحادهما معه في نفس الامر ان كان الصدق لا باعتبار الجزئية خلافا للقسم الاول اذ يمتنع
صدق اجزائه عليه لعدم اتحادها في نفس الامر فصح الحكم انه يصدق لاتحاد الطرفين وان
كان الجزءان في القسم الثاني واحدا في نفس الامر كيف يتصور التركيب منهما قلت اعتبار التركيب فيه
من حيث ان العقل يعتبر ذلك الواحد الى قسمين نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون وقد لا يكون عين
الجزء الآخر صار معيشا او نظرا الى امر آخر كما يكونا امرا واحدا لم يتقدم هذا الامر من حيث
انه عين احدهما او بقي من حيث انه عين الآخر كالجسم والثاني فانهما معا امر واحد هو المتحرك مثلا
واذا اقطع التحرك القدم من حيث انه عين الثاني وبقي من حيث انه عين الجسم فالاجزاء في هذا القسم
تحليلية عقلية لا انها ذوات متعددة في نفس الامر مع قطع النظر عن تقسيم العقل اذا عرفت
هذا فاعلم ونقل الله ثم ان تركيب الجسم من الهيولى والصورة من القسم الثاني اعني التركيب
الاتحادي اذ لو كان من القسم الاول لكانت المادة والصورة ذاتين متحليتين في الخارج
امتنع صدق المادة باي اعتبار اخذ لها فضل الشارح عن بعض المحققين بقوله ان الاجزاء
المتباينة بحسب الوجود يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض بل مان المتمايزين
بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما في الآخر
او يقال المجموع منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد فيتحد بذلك بديهة العقل لكن
المادة يحمل على المركب المذكور اذا اخذ بوجه كما نص عليه للمصنف وصرح بالمنع ما ظننا
فيه كيف يكون المركب المذكور من القسم الاول فالحق بالمخصوص بالهيولى الماهيات وصرحوا
متباينين عليهما سابقا للهيولى الجسمانية والصورة فيقولوا ان الاجزاء العنصرية لا يتجاوز عنها
بالعقل الى المبدا المتكثر مثل الجسم الى الماهية وتجزي الى العقل الا كان الصورة الماهية
حالة فيها لان حلولها في مجموع الاجزاء حلول الزمان كما اطلق عليه جمهورهم وكذا

الصورة الياقوتية في الجزء المائي وهو حيث يكون نارا بالفعل يكون نارا وياقوتا معا وهو محال و
يحصل ياقوت غير مركب من العناصر الاربعة وهو خلاف ما اتفقوا عليه ويكون كل جزء مائي
موجودا فيه بالفعل ولا يبطل في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت فيه موجودا مع صحة
مجاورته للاجزاء المائية ولان اجزاء العنصرية ليست حاصلة فيه بالفعل كان ذلك خبر غرض فيه
وان كان في غاية الصغر يكون ياقوتا ومتصلة اذ لم يكن للاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل
في المواليد الثلث لم يكن مركب المواليد منها ومن صورها من قبيل القسم الاول من نحو المركب
المذكور كما هما ان العناصر تنقلب غذاء والغذاء ينقلب اخلاطا والاخلاط ينقلب نطفة والنطفة
تنقلب علقة وهي تنقلب مضغة وهكذا الى ان تنقلب حيوانا ولحن نامل المساوي في
هذا الانقلابات بانها بالفعل منها شيء يكون فيه كثرة في نفس الامر بل كل واحد من القدر
واخواتها امر واحد طبيعي لا كثرة فيه في نفس الامر مع للعقل ان يقسم كل واحد منها بحسب
اثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة باعتبار وجنس باعتبار آخر وبعضها صورة
لم باعتبار وفصل باعتبار آخر ونعتقد ذلك ما ذكره الشيخ في الحكمة العلائية من ان الهيولى
والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى وما ذكره في شرح الاشارات من قوله
وظاهر ان الشيء باعتبار آخر غير القوة مرتب في الصنع الذي ثبت على التركيب هيئة من الجانبين التي
الهيولى التي وجودها لا يكون بها بالقوة فهي بها الفعل وكذا ما ذكره الامام في شرح
الاشارات من قوله ان الهيولى شيء بالقوة وشيء حصلت من الجسم وما ذكره بهمنيار في
كتاب التحصيل من قوله قد علمت ان الهيولى ليست في موضوع فهي اذن جوهر والجوهر
التي لها الحس يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل بعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة
ولو كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين فيه في نفس الامر لم يصح تعريف الصورة
بانها هيئة الجسم كما لا يصح تعريف الشيء بانها هيئة الجنس لكن عرفها الشيخ في طبيعيات
الشفاء بها حيث قال ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا وصورته هي هيئته
التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لهيئته واما اذا كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا
ذاتا واحدة كما في القسم الثاني في المركب صح تعريف صورة الجسم بها على ان يكونا
واحدة كما في القسم الثاني لانه هذا الامر الواحد هو صورة تنغاير الامران يجوز
للعقل ان ينتزع منه امرين فيهما قياسا على هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر فان قلت

قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور ذلك لان العلة المذكورة
تقتضي تباينهما واحدهما صار في هذا الواحد كثيرا يحتمل العقل الحكم بعلية بعضها لبعض و
لا يخرج الى ان يكون هناك امر واحد يعرض له كثرة عقلية تخصها العلية بينهما كالطبيب المعالج
للبدن وما يختص واحد في الخارج وكالمهية التي هي علة لعوارضها المحمولة داوا ولحد
في نفس الامر فاذا الحكما يقصد يكون فعدلهم يصدق حملها على تلك الذات لانها ليست حدها
فقط بل هي عين الآخر وهو ماخوذ بهذا الوجه يسمى مادة او صورة واذا اخذ
غير مقيد بهذا القيد بل مطلقا يصدق حملها عليها وعلى الاجزاء ايضا وهو
ماخوذ كذلك يسمى جنسا او فصلا فان الجنس والمادة مفهوم واحد اذا اخذ
مطلقا كان جنسا واذا اخذ مقيدا بانه لا يكون فيه غيره كان مادة وكذا الفصل
والصورة مفهوم واحد اذا اخذ مطلقا كان واذا اخذ مقيدا بانه لا يكون فيه غيره
كان فصلا فظهر ان الجنس والمادة متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وكذا الفصل و
الصورة فان قلت كون المادة والصورة ذاتا واحدة على ما ذكرت انما يتم في المركب
المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل فجاز ان يكون مادة والصورة
باعتبارين واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه اذ هناك امور
متعددة مختلفة كالعظم واللحم والعصب فيكون هذه الامور المختلفة غير الصورة
الفرسية فهي امر واحد قلت الفرس امر واحد طبيعي لا كثرة فيه بالفعل بل جسم الفرس
موجود واحد في نفس الامر بل هو بعض من موجود واحد طبيعي وكذا حكم سائر
اجزائه كما ان الياقوت واحد والاجزاء التحليلية المفروضة في الفرس حقائق نوعية مختلفة
ولا يلزم منه ان يكون الاجزاء فعلا الا ترى ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية
الواحدة التي تقع فيها الحركة انواع مختلفة كما صرح به المعلم الثاني وان الاجزاء التحليلية
المفروضة في الكثرة الواحدة الحقيقية التي هي تلك الانواع مختلفة قال بهمنيار في الطبيعيات
كتاب التحصيل الا ترى اجساما مركبة من العناصر والاخلاط تحس وتتحرك بالارادة
وتتغذى وتنمو وتولد مثلها مما يتحلل منها فيجب ان يكون اولا لهذه الاجسام صورة
حسية ليست لاجزائها لان ما ليس لها خصوصية بها يصدق عنه فعل خاص وحده
النمو والاغتذاء وطبائعها تتحلل يختص بهذا الجسم من حيث هو هذا الجسم فانه ليس لكل

واحد من اخلاط فاجزائه العنصرية موجودة لا تتخلل ولا اعتدال كما ليس لكل واحد من اجزاء
العين ابصار لابصار العين بما هو عين فالجزء للبدن بما هو بدن فتبين ان للحيوانات
والنبات خصوصية احسام ليس لكل واحد من اجزائه موجود الاجزاء منها اذ ان القوة
لان كل ما يكون وحدته بالفعل فالاجزاء بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة هذا كلامه وهو
صريح في ان الاجزاء في المواليد بالقوة وهي واحدة بالفعل كما حققناه فان قلت
التركيب الاتحادي الذي ذكرتم في الانسان غير معقول لان النفس التي هي صورة جوهر
مجرد عن المادة كما ذهب اليه الشيخ في تحصيله وبين جسم والتركيب الاتحادي بينهما مستلزم
تجرد الجسم او تجسم المجرد قلت لانم اذ التركيب الاتحادي يكفيه افتراقهما لما عرفت من
ان الصورة والمادة ليستا متمايزين في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادي
بالفعل ولزم من تجرد واحد الاخر من المذكورين فان الانسان له اجزاء احد
تعلق النظر اليه بالوسائط التي ذكرناها هو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا لا مادي
ولا مجرد كما يرى انه لا انفعالات المذكورة والتعقل تتم بحسب الارادة الجوهر فاعل للكل
ثم حاس مدرك الكليات والاحساس في بعض هذه الالات كالقوى الابعاد
النوع فيلزم ان لا يكون له مقدار ووضع وحجم ... باد راك الكليات لا تبلغ
بنفسه شيء من هذه الملثة فهو مدرك الكليات من حيث انه مجرد عن هذه الملثة
وهذا هو المراد بالمجرد عندهم فان المجرد العريان وارادوا به العاري عن هذه
الثلثة ثم لما جاز ان يصل الحيوان الى امر اخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض
اخذ فيهما كان من الغرض فلا فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والاحساس
فاذا انقلب الانسان الخام لا يبقى فيه المقدار والوضع والتجرد يبقى فيه ادراك الكليات
ثم انقلب المجرد ويخرج المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل فلا دليل على امتناع ذلك
فهذا السؤال اخذ بالقوة مكان ما بالفعل فان قلت اذ يكون النفس المجردة التي هي صورة
الانسان جزءا تحليليا له كما هو شان سائر الصور لا جزءا كسبيا ولو كان جزءا
تركيبيا لزم امور منها انا نعقل من لفظ انا هو ما يراد فهو يصدق عليه انه مدرك
الكليات وانه حاس مثلا فان كان هذا المعنى هو البدن لا يصدق عليه انه مدرك الكليات
اذ البدن مادي ومدرك الكليات مجرد كما بين في موضعه وان كان هو النفس او مجموعهما

لا يصدق عليه انه حاس اذ يمتنع الحلول على المجرد وعلى المجموع مجرد ومادي ايضا ومنها ان
العموم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق وفسروا الناطق بمدرك الكليات وهذا النوع
لا يصدق على النفس المجردة وحدها وهو ظاهر ولا على مجموع النفس والبدن
لانه ليس قابلا للابعاد الثلثة فلا يكون جسما ولا على البدن وحده لانه ليس مدركا للكليات
ومنها ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا بالحقيقة
غير معقول ومن ثم قال العلامة الجرجاني في حواشيه على حكمة العين واما ان الانسان
ماهية مركبة من جزئين احدهما البدن المادي والثاني النفس المفارقة فليس كذلك
لان كلا منهما تحت جنس آخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت المقارن فلا تركيب
بينهما اصلا اللهم الا بالاعتبار العقلي ولو ساغ ذلك فلا يجوز ان يكون العقل الفعال مع
ما ينفعل فيه ويدبره امرا واحدا بالحقيقة اما اذا كانت النفس المجردة جزءا تحليليا من
الانسان ويكون حصولها فيه بالقوة لا بالفعل فلا يلزم تركب امر واحد حقيقي من المجرد
والمادي ويكون معنى المشار اليه بانا والمعرف بالحيوان الناطق هو هذا الامر الواحد الحقيقي
وهو وان كان ممكنا متحيزا ذا وضع لكنه مدرك الكليات ليس من حيث انه كذلك فهو مدرك الكليات
من حيث هو مدرك لها مجرد عنها لا فانه مدرك الجزئيات وما يدل على التركيب بين النفس
والبدن اتحادي ما ذكره بهمنيار في كتاب التحصيل بقوله فقد بان ان لهذه الحيوانات و
النباتات خصوصية جسمية وهذه الافعال لا يصدر من الجسم بما هو جسم مطلق فيجب ان
يكون بسبب آخر وذلك السبب هو المبدأ الذي تسميه نفسا ونبينه وبين البدن اتحاد جمعي
لا فرض فيه اما ذكره يقتضي ان لا يكون الهيولى حاصلا بالفعل بل يقتضي ان لا يكون شيء
من الانواع حاصلا بالفعل ضرورة ان كل نوع متحد مع العوارض الصادقة عليه ثم
اذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة في الوجود الخارجي فلا يكون جزءا خارجيا او
يكون محمولا على الجسم فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس ما ذكره العموم من ان الجنس محمول
دون المادة وايضا مع اتحادهما في الخارج كيف يتصور حلول احدهما في الاخر وايضا
العموم فسروا الحلول مطلقا بالاختصاص الناعت فالحلول اما ان يكون المراد الناعت ان
يكون الحال بعينه محمولا عليه او يكون نسبة لما هو المحمول فان كان المراد الاول لم يكن الهيولى
حالا لانه بعينه لا يصير ما على الجسم محمولا عليه وان كان المراد الثاني لم يكن الصورة حالة في الهيولى

لانها نفسها محمولة على الهيولى فاعتبارها كما حقق في موضعه وان كان المراد انه كان الاسود
ايضا حالا في الجسم فيكون عرضان حالان في الجسم موجودين في الخارج وهو خلاف المذهب
والاتفاق على ان هذا المحشي لا يقول بكون الاسود عرضا وان زعم ان حلول الصورة في
الهيولى هو الناعتية على الوجه الذي كان مذهبا جديدا ثم ما الدليل على ان حلول
الاعراض كالحلول الصورة بهذا المعنى وقد يجيء وجوه منها ان قوله
ما ذكره يقتضي ان لا يكون الهيولى حاصلا بالفعل غير لازم لا يلزم من كون امر غير متحقق
حاصل بالفعل ومتحدا معه ان لا يكون حاصلا بالفعل نعم يلزم ان لا يكون وحده موجود
على حدة بالفعل ولا نجد ونحن نلتزم ان الهيولى والصورة متحدان في الخارج ذاتا
ووجودا وكذا النوع والعارض المحمول عليه بالمواطاة كما مر بيان ذلك فلا يكون شيء
منها وحده موجودا على حدة ومنها انه لا يلزم من كون المادة محمولا على الجسم ومتحدا
معه في الخارج ان لا يتحقق فرق بينها وبين الجنس فان الجنس وان كان عينها لا يحمل على الكل
من حيث هو جنس له فالمادة لا يحمل من حيث هو مادة ويحمل من حيث هو جنس و
قد مر الفرق بين الاعتبارين مفصلا ومنها ان الاتحاد ان اراد به الناعتية فيلزم ان يكون
الحال نفسه كما في الكيفيات او يكون صفة المحل كما في الكميات لكن لا نم انه لا يلزم ان
يكون هذا العرضان وانما يلزم ذلك لو لم يعتبر فيما قسم الى الجوهر والعرض قيد الخروج
عن مثل الاسود لكنه معتبر فيه ذلك كما صرح به الشيخ في الشفا بقوله الموجود قد يكون
بالذات كوجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض كوجود زيد ابيض ونحن
نستعمل الموجود بالذات فنقول الموجود بالذات اما جوهر واما عرض ثم قيل لا نم
ان الانسان في هذا التصوير عين الكاتب في الوجود حقيقة فان الانسان لو كان
موجودا ولم يكن الكاتب موجودا اذا صار كاتبا وجد الكاتب بوجود متأخر عنه
بالزمان وبالطبع فكيف يصير الوجود السابق الذي كان للانسان هو بعينه حتى
يكون وجود واحد تارة وجود الانسان فقط وتارة وجود الانسان و
الكاتب معا بل يصير وجود الانسان فقط كما كان ولا فتوا دفع الموصوفات على
وصف الوجود وهذا خلاف لفطرة العقل كيف وانا اذا لاحظ العقل امرين بينهما
علاقة الناعتية والمنعوتية ثم زال احدهما مع بقاء الاخر يحكم بتلك الملاحظة

ان الباقي

ان الباقي هو الموصوف فقط والزائل هو الصفة ويتمثل به بعض الافاضل على ان الامر الثابت
في الجسم بعد طريان الاتصال او الانفصال هو المنعوت بالصورة حتى يتبين كونه هيولى ثم
كيف يكون الوجود الذي هو من المعقولات الثانية باعتبار الحال مع اختلاف الموصوفات و
لو جاز ذلك لتم بطلان قول من ذهب ان العلم هو الاتحاد العالم بالمعلوم اذ يصير النفس
متحدة بحسب الوجود بالمعلومات ضرورة اذ لا يصير العلم بصيرة كما كان وانت خبير بان تسمية هذا
تركيب اتحادي بالخروج اصلا اصطلاح جديد يخالف لما اصطلح عليه ولا يخفى وكانه ما
ذهب اليه مخالف لما اطبقوا عليه من ان الاجزاء المحمولة من حيث انها اجزاء غير محمولة
وانما يصير محمولة من حيث انه معروض الجنسية او الفصلية وقد بحثنا ما اولا فلانه لو صح ما ذكره
لزم ان لا يكون الطفل والشاب والشيخ موجودا بوجود واحد اذ صح ان يقال زيد كان
موجودا ولم يكن الشاب موجودا واذا صار شابا وجد الشاب ثم اذا صار الشاب شيخا يبقى
وجود زيد بعينه حتى يكون وجود واحد بعينه تارة وجود زيد فقط وتارة يكون
وجود زيد والشاب معا ثم يصير وجود زيد فقط ورد الموصوفات على وصف الوجود و
هكذا يسوق الكلام الى آخره ما ذكره لكن لا يخفى ان الشاب والطفل والشيخ شخص واحد
موجود بوجود واحد واما ثانيا فلان ما ذكره مبني على توهم ان الوجود وصف وارد
على الموجود بالفعل حتى اذا وجد زيد كان وجوده واردا عليه بالفعل ثم اذا صار
عين الكاتب صار الوجود الذي كان واردا على زيد وحده سابقا واردا عليهما وليس
كذلك اذ ورود الوجود على الموجود اصلا كما سبق تحقيقه في مباحث الوجود بل هو معنى
بديهي ينتزعه العقل من الموجود تارة ويضيفه اليها فاذا وجد زيد وليس كاتبا ينتزع
العقل منه هذا المعنى ويضيفه الى الكاتب واذا صار عين الكاتب ينتزع منه ذلك المعنى
ويضيفه اليهما ولا محذور في ذلك فعلم ان الوجود امر حاصل بالفعل سقط ما بني
على ذلك وما تسميته هذا النوع بالتركيب الاتحادي اصطلاح جديد بل اشتهر فيه ويدل
على ذلك قول المحشي ولنسم لكونه كاتبه غير ظاهرة فان هذا الاسم ملائم لمسماه غاية الملائمة
اذ المسمى احد في الخارج ومركب في الذهن وفي هذا الاسم اشارة الى الجهتين واما
ثالثا فلانه مخالف ذلك مع ما اطبق عليه من ان الاجزاء العقلية من حيث انها اجزاء عقلية غير
محمولة اذ لا يلزم من كون المادة متحدة في الخارج مع المركب ان يكون محمولا عليه من حيث

انما خرجت كيفية من حيث انها اخرى يكون الجزء الآخر لا محالة خارجا عنها وبهذا الاعتبار لا يصح
حملها عليها كما سنعرفه وصح حملها عليه من حيثية اخرى وهي ان يوجد مطلقا لا بشرط خروج
الجزء الآخر عنها ثم قيل كون الاجزاء العنصرية غير حاصلة في المواليد الثلثة غير مسلم وما ذكره
محال لما حققه الشيخ وغيره من المحققين بل نقل الشيخ هذا المذهب وقال لكن قوما في قرب
زماننا اخترعوا مذهبا عجيبا وبالغ في رده حيث قال لو كان المزاج كما زعموا لم يكن اذا سلط
عليه النار فصلته تفصلا اعتبارنا فلا يمكن القرع والانبيق [illegible] لا يستحيل اجزاء
التي لا تتجزى [illegible] بكلام طويل وفيه بحث اذ ما ذكره هو ان العناصر
بحالها بالفعل في المواليد الثلث وما رده الشيخ هو عدم بقاء العناصر في الممتزج
قبل صيرورته مولدا فانه قال ولكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا غريبا
عجيبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت انفعل بعضها عن بعض يادى ذلك بها الى
ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورتها الخاصة وتلبس صورة اخرى واحدة
فيصير لها هيولى واحدة فمنهم من جعل تلك امرا متوسطا بين صورها وترى ان الممتزج
يستعد بذلك لقبول الصور النوعية التي للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة صورة
اخرى هي صورة النوعيات وجعل المزاج امرا عارضا للصورة لم ولو كان هذا حقا لكان
المركب اذا اسلط عليه النار وهذا الكلام صريح يدل على ان المذهب الغريب هو ان العناصر
بعد الامتزاج وانفعال بعضها عن بعض تخلع صورها وتلبس صورا او صورة واحدة
تستعد بذلك لقبول الصور النوعية التي للمركبات وبمقتضى هذا المذهب لا يكفي المزاج
لاجل استعداد المادة لقبول صورة النوعية التي للمركبات بل لابد لعروض صور او صورة
واحدة ليتم استعداد قبول صور المركبات والشيخ ذلك وذهب الى ان العناصر الممتزجة
لا يحتاج الى صورة معدة لقبول صور المركبات وليس في كلامه هذا دلالة على ان المذهب
الغريب هو ان الصورة العنصرية غير باقية في المواليد الثلث كما حسبه هذا القائل
كيف والشيخ قد استدل على عدم بقاء البسائط العنصرية فيها بيان [illegible] سنتعرض
عنه في بحث المزاج فحمل كلام الشيخ على ما حمله هذا القائل [illegible] الى صدقه او قاد
انما [illegible] في الشفاء فقيل هذا كون الاجزاء التي
ثابتة موجودة في الياقوت مجرد استبعاد ثم انما لو كانت الاجزاء المائية التي ذكر

ها

بالغة عليها اما لو كانا قريبين من المساواة فلا يتم الاستبعاد ايضا اذ ليس احدهما غالبا
على الآخر غلبة تامة حتى يفسد صورته بل للقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الصورة
النوعية الياقوتية حافظة لصورها ومانعة من ان يكون احدها يعرض [illegible] وان كان في
غاية الضعف وكون الياقوت بحاله ما اطبق عليه الشيخ وغيره من الحكماء فانهم ذهبوا الى ان صور
العناصر بحالها في المواليد واستدلوا عليه بظهورها فيه بالقرع والانبيق كما هو مفصل في
كتبهم وفيه بحث اذ كون الاجزاء النارية حاصلة بالفعل في الياقوت امر واضح على
لا ينكره من له ادنى فهم وما حسب من هذا انما يتم لو كانت الاجزاء المائية والنارية كذلك
فان الجزء الناري الصغير لا يبقى مجاورة للاجزاء الهوائية او الاجزاء الارضية وما ليس في
سعة مجاورة لها [illegible] ايضا من حيث كانه سنده او ما بين وليس عدم بقاء الاجزاء
العنصرية في المواليد محالا عند الشيخ فانه صرح بعدم بقائها فيها وسنعلم ذلك بعد ان شاء
واما ظهور الاجزاء العنصرية بالقرع والانبيق بعد عرفت ان الشيخ ادعى ذلك في
الممتزج قبل ان يصير مولدا فيجعل لمن هذا القائل قد حسب ان جميع المواليد
كذلك وهو غير مسلم فان امثال الياقوت لا يظهر فيها بالقرع والانبيق العناصر كما لا يخفى
ثم قيل ان لكل فرس امر واحد طبيعي غير ما ان اللحم والعظم وغيرهما من الاعضاء
بالفعل في الفرس وانكار ذلك مكابرة ولا شك ان كلا من تلك الاجزاء واحد بالنوع
الشخص فيكون لحم الفرس مثلا موجودا بالفعل في نفس الامر وفيه بحث اذ من البين ان
كل فرس شخص واحد طبيعي في الواقع لا اقتناع [illegible] مكابرة غير مسموعة واذا كان
واحدا طبيعيا في الواقع لم يكن كثيرا طبيعيا فيما نحن فيه بينا ان كلا من [illegible]
الوحدة فيه بالفعل كون الاجزاء بالقوة ويشهد عليه الفطرة السليمة ولو قيل ان اللحم و
العظم وغيرهما من الاعضاء موجود بالفعل اذ انها موجودة في الخارج قلنا
في ذلك الكل لا يلزم من كون لحم الفرس مثلا موجودا في الخارج ان يكون امرا واحدا
لجواز ان يكون بعضها امرا واحدا كبعض المتصل الواحد وان اراد ان كلا [illegible]
[illegible] شخص [illegible] الجموع شخص واحد طبيعي فيه للغير ولا يبين ويخالف
لمقتضى النظر الصائب ثم قيل على ما نقل عن المعلم الثاني من ان الاجزاء المختلفة المفروضة
في الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة انواع مختلفة قد يتوهم ان هنا كل امر متصلا

واحد لتلك الانواع اجزاء فرضية له وهو غير مسلم فان هناك امرا واحدا هو البسيط
وهو موجود بالاسر في كل حد من حدود المسافة وينقسم فيه في الخيال الى امر ممتد منطبق على
المسافة بتلك الانواع بمنزلة الحدود المفروضة لا اجزاء مفروضة له كيف ولو كان له
اجزاء مفروضة لزم تركب الامر الممتد من غير ذي المقدار وهو باطل فاندفع كيف و
قد بنى القوم الامر مذهب فيثاغورس على خلاف ذلك كما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره
من المتقدمين والمتأخرين واما ما توهم من ان الكواكب التي في كرة الثوابت اجزاء
تحليلية فهو دعوى من غير دليل ومخالف لتصريح القوم بل للفطرة السليمة كيف وقد صرح
الشيخ وغيره من المحققين بان لكل كوكب كرة خاصة على مركزه فكيف يكون الكواكب المتحركة
بحركات متغايرة اجزاء غير موجودة بالفعل وفيه بحث من وجوه منها ان الكيفية
الواحدة التي تقع فيها الحركة هي مسافة تلك الحركة فكيف يتصور ان تكون بالاسر موجودة في كل حد
من حدودها ولا يقول به عاقل ومنها ان الاجزاء المفروضة في الكيفية
المذكورة هي امور منقسمة بعضها متحرك في ابعاض بها تحركه لا امور غير منقسمة يلبس
المتحرك بها في انات غير انه تحركه كما حسبه ولا يلزم من كونها اجزاء تحليلية الكيفية المذكورة
تركب الامر الممتد من غير ذي المقدار كما لا يخفى ومنها انه ذهب ديمقراطيس هو ان الاجسام
مركبة من اجزاء صغار غير منقسمة في الخارج منقسمة بحسب الوهم فيكون تلك الاجزاء
عنده اجساما صغارا ذوات مقادير يقبلها القسمة الوهمية لا اجزاء غير ذوات
مقدار وليرد مذهبه بانه مستلزم لتركب الامر الممتد من غير ذي المقدار ثم ما يدل على
ان الثوابت ابعاض الفلك انها موجودات متعددة بالفعل حتى يكون كل منها موجودا
واحدا على حدة انه لو كان كذلك لكان في فلك الثوابت سطوح متعددة مع انه بسيط حقيقي
وهو خلاف الفرض ومنها انه لا يلزم من كون الكواكب متحركة على مركز ان يكون موجودا
واحدا على حدة لجواز ان يكون بعض جسم واحد متحركا وبعض آخر كالبحر عند
سوق الريح على بعض جوانبه ويجوز ان يكون بعض جسم واحد حيث يتحرك اسرع حركة
من بعض آخر منه كاجزاء مفروضة للفلك فان ما يقرب من النقطة اسرع مما يقرب من
القطب وبالجملة الاحكام الخارجية كما تتعلق بالاشخاص الموجودة في الخارج كذلك تتعلق بابعاض
الموجودات الا ترى ان السفينة تجري في جزء من البحر والعرق قد يقع على صفحة متصل دون

بعض

بعض آخر على ان حركة الكواكب على مراكزها ما ذهب اليه بعض الكرة اولا ثم قيل كون الاجزاء
فيه بالقوة غير مسلم والدليل الذي ذكره ايضا تام اذ لا يلزم من كون وحدة الكل بالفعل
ان يكون تلك الاجزاء فيه بالفعل وسر على ذلك بعض افاضل الحكماء المتأخرين و
الامام الرازي وفيه بحث اذ لو كانت الاجزاء فيه بالفعل فيه اشخاصا متعددة في الخارج و
لا شك انه انه نفس هذه الاجزاء لا غير فلا محالة ان يكون نفس انه اشخاصا
متعددة في الخارج ولا تحصره احد فيه مثلا اذا كانت هناك اربعة اشخاص في الخارج
وقد تركب منها فلا شك هذا الامر نفس هذه الامور الاربعة لا غير فلا يكون ذاته وهي
هذه الاربعة في الخارج واحدا نعم اذا اخذ انه صفة واحدة كالمجموع في الاربع
فيقال المجموع او مربع واحد يوصف بالوحدة ولا يتعين راجعة بالحقيقة الى الصفة
لا الى الذات الى ذات الموصوف مع قطع النظر عن الصفة وبهذا التحقيق يظهر ما في
الحواشي الشريفية الشريفية على هذا الكتاب من ان المركب من الاجزاء الغير المحمولة لا تركب
من الاجزاء المحمولة وجه ذلك هو ان الاجزاء المحمولة وجه ذلك هو ان الاجزاء
المحمولة لما كانت متحدة في الخارج ذاتا ووجودا كان المركب منها ذاتا واحدة في الخارج و
يكون ذاته في الخارج امور له متعددة وبينهما ما ب بعد تحصل الجنسية
و الفصل غير ما ينبغي فان الجسم مثلا باعتبار انه جنس وهو الجسم المطلق الذي يجوز ان
يدخل فيه ما يدخل من الفصول كما عرفت انها امر كالمجموع لا يدري انه على اي فصل وقد
بنيه على ابهام بان المعنى الجنسي وحده من غير ضميمة لا يمكن ان يحصل الذهن شيئا اشار اليه وقد
يخصص بامور عرضية من خارج يجوز ان يتوهم بعينه باقيا مع زوال واحد منها كما يكن
ذلك في خصوصيات الطبيعة النوعية ولا شك ان الفصل اذا انضم اليه يحصل النوع
فيندفع لهذا الابهام كان احدهما اعم وهو الجنس لا يلزم ان يكون مقولا على كثيرين
مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فلا يكون جنسا مع كونه اعم الاجزاء للمعترض في
مفهوم الفصل هو المميز الذاتي دون التحصيل والتعيين وذلك لان الفصل تعريف الكلي
المقول في جواب اي شيء هو في جوهره والسائل باي شيء انما يطلب المميز فيكفي فيه المميز الذاتي وقد
بحث لان الشيخ لما زاد في تعريف الفصل قوله من جنسه فقد اعتبر التعين والتحصيل ايضا
واقول لا بد من هذه الزيادة اذ لو اكتفى في السؤال باي شيء هو في ذاته لم يتعين تمام مميزه

قوله م

في الجواب اظهر مثلا اذا قيل الانسان اي شيء هو في ذاته لكان الجواب الظاهر انه هو الحيوان
الناطق اما اذا قيل الانسان اي حيوان هو في ذاته او قيل انه اي شيء من الحيوان في ذاته
يتعين ان يقع الفصل في الجواب فيقال الناطق او قلنا انه لا يخالف بعضها الكل
امتيازها باجزائها قيل هذا مستحيل لان ذاتها لا يوجد في غيرها وان كان كل
من الجزئين ايضا كذلك فكيف يقال انها لا تمايز بعضها وهو مردود الى القياس
الى ذلك الجزء فكيف فصلا منه انه لا يكفي في الفصل التميز الذاتي بل لا بد مع ذلك ان لا يكون
تمام المشترك بين ماهيتين مختلفتين وقد تبين ان ذلك الجزء تمام المشترك بينهما فكيف يكون فصلا
كيف وقد صادق على ذلك الجزء قيل لقائل ان يقول المعتبر في الفصل تمييز الماهية
عن غيرها بدخوله في قوامها الى وفيه بحث اذ لو كان ذات الفصل مشتركا ويكون تمييز
الماهية بدخول ذلك الفصل فيها وعدم دخوله في غيرها لم يكن التمييز فيها بذات الفصل
بل بصفة الدخول والجزئية وهي امر عارض للماهية لا ذاتي لها فاذن تميز الماهية بالعارض
لا بالفصل وهو خلاف المفروض هذا واعلم ان المراد انه في كيفية تركب النوع من الاجزاء
المحمولة فظهر لك انه لا يكون مركبا من امرين متساويين وبيان كيفية التركيب المذكور ان الموجود العيني
الخارجي المركب من الاجزاء المحمولة امر واحد لا جزء له بالفعل في الخارج كما يجيء آنفا
والعقل يقسمه بحسب آثاره المتباينة الخارجية الى مبادي تلك الاجزاء وما لم يوجد
مبدأ الاعم بدون الاخص سواء كان العموم بحسب الوجود او بحسب الحمل قيد العقل
مبدأ ما هو اعم من تلك الاجزاء جزءا منه ومبدأ ما هو اخص جزءا آخر
يوجب تعدد مبدأيهما مثلا تقسيم الانسان الى الجوهر العام بتفسير القابل للابعاد
الثلاث والحساس المتحرك بالارادة والناطق لما يوجد القيام بالتشريد وقبول
الابعاد كما في الجمادات وقبول الابعاد بدون النمو كما في المعادن والنمو بدون
الحس والحركة الارادية كما في النبات وهما بدون النطق كما في العجماوات غير العقل
للمبدأ كل واحد منها جزءا آخر منه واما الآثار التي لا يستلزم ان يكون مبادئها
متعددة كالحس والحركة الارادية لاحتمال ان يكون احدهما الزم من الآخر فح
يكون مبدأهما متعددا قطعا واحتمال ان يكونا متساويين فح لا يلزم تعدد
مبدأهما لجواز صدورهما من مبدأ واحد اما بتوسط احدهما للآخر او يكون

ذلك فلا يعتبر العقل مبادئها اجزاء منه ولا يقسمه الى مبادي تلك الآثار وكيف ولو اعتبر بالجزء آه
المحتملة لا يحصل اجزاء الماهية في عدد لجواز ان يكون بين مرتبتين من تلك المراتب وسائط
كثيرة مثلا يكون بين الجسم والجسم النامي مراتب متعددة فاذا اختار هذا التقسيم فاي
ثمرة له قلت لما لم يكن للانسان طريق الى معرفة الصور النوعية التي هي حقيقة كما صرح به الشيخ و
نقلنا عنه فيما اول هذه المباحث الا بآثارها كما حقق في موضعه فطريق معرفة حقيقتها ان يعرف
بآثارها فاخذت آثارها المتباينة الصادرة عنها بلا واسطة وجعلت الدال عليها [illegible]
مراتب تلك الآثار فان ذلك في اول معرفتها بالآثار فان تعين اثر واحد مقدم على سائر الآثار
عينت الصورة وان لم يتعين اثر واحد بل يكون اثران متقدمين ولا يتبين تقدم احدهما
على الآخر عينت بهما معا كالحساس والمتحرك بالارادة فانه بهما تم تعين صورة الحيوان ثم لما لم
يتحقق وجود اثرين ذاتيين معا ويتيقن كل منهما صادرا عنها بلا واسطة على تقدير
تحققهما لا يجب ان يكون مبدأهما متعددا لان تحققهما وتعدد مبدأيهما بمجرد احتمال وقد
عرفت انه لا يعتبر اجزاء الماهية بمجرد الاحتمال ومن ههنا ظهر انه لا يجوز ان يكون جنسان او فصلان
في مرتبة واحدة اقول الاعتراض المذكور بان يقال وقيل اقول الجنس كذلك
كان حاصل هذا التقرير ان الجنس لو حصل الفصل وحده اي ارتفع ابهامه لزم تحقق النوع بدون
الجنس الآخر وفيه بحث اذ لا نسلم ان المراد بقوله لو حصل الجنس بالفصل وحده لزم تحقق بدون
الجنس الآخر يلزم تحقق النوع المفروض لانه مركب من جنس وفصل بدون الجنس الآخر فلم
لم يجوز ان يحصل الجنس الآخر الى ذلك النوع المفروض منهما لا بد لتحقق ذلك النوع [illegible]
ان ترديد الشيخ في معنى التحصيل غير مجد فقوله لا نزاع فيه ان المقصود رفع الابهام وادعى
ان ارتفاع الابهام بدون الجنس يستلزم تحقق النوع بدونه فنقل الشارح انه منع هذا الاستلزام
اذ اللازم في النوع اشارة الى النوع المفروض لا يلزم من تحصيل الجنس الواحد بالفصل
تحققه ومن ههنا ظهر بطلان الحصر الذي ادعاه في قوله [illegible] اذ المفروض لهذا النوع [illegible]
وطعن المنع بان اسم اللوازم التي ذكرها واما بالدلائل فلان ما نزل من الزم مما قرره في الوجه الاول
من انه لا دخل لما هو خارج عن المحصل او المحصل في النوع اذ لا يكون لما هو خارج عنهما دخل
في النوع الحاصل منهما لا في النوع المفروض وايراد الشارح انه يجوز
بل يجب ان يكون الجنس الآخر داخلا في النوع المفروض بالظاهر ولانه كيف يعقل

الا انهما قال بعض الفضلاء حمل بعض الشارح هذا تفريعا على قوله الا جنس له لا فصل
ولا يبعد عن الاذهان السليمة حيث لو سلط بين المفرع والمفرع عليه قوله وكل فصل تام يميزه
فهو واحد ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة كان الاقوال الاولى ان يحمل تفريعا على مجموع قوله
وما لا جنس له لا فصل وكل فصل تام فهو واحد ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة
ويحمل ضميرهما راجعا الى الجنس والفصل المقيد بعدم التعدد في المرتبة الواحدة والنوع
بذلك واضح وامثلة الكثيرة في المركبات فاذن لا بد في التشخص من امر زايد
على الماهية اقول انما يلزم ذلك لو كان منشا المنع عن الشركة امرا في المقصود وهو غير
مسلم بل منشاه نحو التصور ونحن نقول ليس التشخص الجوهري مثلا الا الماهية
النوعية المقيدة بالكم والكيف والوضع وغيرها من المقولات التسع العرضية ولا بد حمل
فيه امر زايد على الماهية النوعية ولذلك اذا اسمع عنه بما هو يقع النوع في الجواب فان اراد
التشخص المذكور بالحس كان تصوره مانعا من عروض الشركة فيه وان ادرك لا بالحس كان
تصوره كان تصورها غير مانع عن عروضها وان كان المدرك شيئا واحدا في الصورتين مثلا اذا
علمت مخاطبك ما علمته بالحس وقلت مثلا فطرة ما مقدار المقدار الكرايى في الاين العلاني
الى غير ذلك حتى يدرك المخاطب فطرة ما متصفة بجميع الصفات التي ادركت الفطرة متصفة
بها في الحس متصورة الفطرة المذكورة يمنع الشركة وتصور مخاطبك لا يمنع عنها مع ان
المتصور واحد فظهر ان منشا المنع المذكور هو الادراك الحسي لا امر في المتصور
مخصوص بحيث يصير جزئيا وكيف وتصور الشبح البعيد اذا كان بالحس كان مانعا
عن عروض الشركة فيه وان كان الشبح مبهما مجهولا نحو واذا عرفت ان تصور
تصور معنى واحد قد يكون مانعا من فرض الشركة فيه وقد لا يكون مانعا عن فرضها
فيه بحسب نحو الادراك علمت انما ذهب اليه الحكماء من علمه تعالى بالجزئي على الوجه الكلي اشارة
الى ان علمه تعالى بالجزئي على النحو الثاني ولا يلزم من ذلك ان يخرج من علمه الشامل مفهوم الجزئي
كما توهم بعض الناس وشنع على الحكماء. نعم علمه بجميع المفهومات جزئيا كان او كليا
مطوع لرقم بجميع الوجوه غاية الامر ان علمه بالجزئي لا يمنع فرض الشركة فيه كما لا يمنع علم
المخاطب في المثال المفروض وغيره ولا محذور في ذلك فتدبر فذلك الامر الآخر
جزئيته ممنوع اذ لا يلزم من كون نفي جزء المفهوم امرا ان يكون جزءا منه الا بحسب

ان الجوهر جنس من حد العرض كما حقق في موضعه وليس جنسا من العرض فاذا كان
مفهوم زيد انسانا معروضا للعوارض مخصوصة زايدة عليه خارجة عنه كانت تلك العوارض
جزءا من مفهوم زيد ولا يكون جزءا من نوعه اذ وجه تميز بعض افراد النوع الحقيقي عن
بعض آخر بالعوارض الخارجية عن تلك الافراد كما هو مذهب الحكماء الا بامر داخل فيها.
كما حسبه بعض المتاخرين وسماه بالتشخص وما زاد في الذهن فقط
وفيه بحث اذ لو كان التشخص ممتازا عن ساير الاجزاء العقلية في الذهن لكان
معلوما لنا عن بعد مثلا لم نجد له جزءا مخصوصا يميزه تلك الجزئيات عن نوعه اذ
لا نعلم منه الا انسانا متعرفا بالعوارض العرضية من الكم والكيف ونحو ذلك فتامل
ولو سلم فذلك التشخص بعد تسليم كون ذلك الامر جزءا موجودا من
التشخص لا يناسب ذلك بانه ما يحصل التشخص من الكم واخواته لان تلك الامور خارجة
عن التشخص المذكور قطعا فلا دليل على انه يمتنع كونه جزءا من التشخص كما اشرنا اليه قال
بعض الفضلاء المعترض على قول صاحب المواقف وليس مفهوم زيد مفهوم الانسان
وحده لما انا سلمنا ان مفهوم زيد ليس مفهوم الانسان الكلي الصادق على عمرو وبكر لا يجوز
ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض المخصوصة المشخصة التي لا تصدق على
غيره دون المجموع ولو سلم ذلك فالظاهر انه يعني الموجود الخارجي لا يلزم ان يكون موجودا
خارجيا ولو سلم ذلك فتلك التي هو ما يحصل من الكم والكيف ونحو ذلك ما يعلم وجوده
بالضرورة من غير نزاع يكون اكثر من المحسوسات وهم لا يسمونه تشخصا بل ما به التشخص
والجواب عن الاول ان المراد ان الانسان مع قطع النظر عن العوارض الخارجية يصدق
على كثيرين فلو كان زيد عبارة عنه لامكن صدقه على كثيرين مع قطع النظر عن العوارض
الخارجية عنه وليس كذلك وعن الثاني ان التشخص اذا كان زايدا في الهوية الخارجية
في العقل لا يكون العروض الوجود الخارجي للماهية الانسانية فقط وانه يكون منفصلا في العقل
الهوية الخارجية الى الماهية والتشخص معنى بل لا بد ان يعرض الوجود للماهية والتشخص المتحدين
بحسب الذات الخارج وح يلزم ان يكون الموجود الخارجي بحسب العقل موجودا خارجيا
وعن الثالث انه لا يجوز ان يكون التي الاخر هو الاعراض المخصوصة من الاين وغيره
لا ان التشخص من حيث هو مع قطع النظر عن جميع العوارض الخارجية عنه لا بد ان يكون

ممتازا عندنا عن
ساير الاجزاء وليس
كذلك الا انا فتشنا عما هو
معلوم لنا م

مميزا عن جميع العوارض الخارجية ماعداه فيه مانع عن وقوع الشركة فيه فاذا فرض
انيكون ذلك التشخص عين الاشخاص الجوهرية فلا بد ان يكون ما به التميز الذي هو غير خارج
عن جوهرها لانحصار الجوهر جوهرها كما هو المشهور دون نحو تحصيل التشخص مثال
ملك الاشخاص بكيفيا في اثبات للمط الذي هو موجودية التشخص علينا انا نقول ان التشخص
وهو مانع التشخص وقوع الشركة فيه متقدم على هذه الاعراض لان وجود الاعراض
يتوقف على وجود معروضاتها وتشخصاتها فكيف تكون تلك الاعراض داخلة في تلك الاشخاص
المتقدمة عليها من حيث انها اشخاص مانعة عن وقوع الشركة وليس مرادهم بالاعراض
المشخصة الاعراض الخارجية اللازمة للتشخص على ما نص عليه الفاضل الرازي في الحاكمات
في مباحث الهيولى والصورة وفيه بحث من وجوه منها ان مفهوم زيد اذا كان
انسانا مقيدا بالعوارض المخصوصة على ما هو المعروف كان المقيد بالعوارض
المذكورة جزءا من مفهومه وان لم يكن جزءا من ذاته فان التقييد جزء المفهوم
المقيد من حيث هو مقيد لا جزء ذاته الا ترى ان الغلام اذا اضيف الى زيد
كان الاضافة داخلة في مفهوم المضاف لا في ذات الغلام واذا كان التقييد داخلا
في مفهوم لم يصدق ذلك المفهوم على كل ما صدق عليه المطلق اذا قطع النظر
عن القيد واخذ بدونه فالملازمة المدلول عليها بقوله لو كان زيد عبارة
عما لا يمكن صدقه على كثيرين مع قطع النظر عن العوارض الخارجية غير مسلم ان اراد
بالعوارض القيود لا التقييد بها وان اراد القيود والتقييد جميعا فالملازمة مسلم
وبطلان اللازم ممنوع فانه اذا قطع النظر عن العوارض المذكورة وعن التقييد بها
واخذ زيد بمجرد اعتباره لم يكن الماخوذ مسمى لفظ زيد بل يكون معنى لفظ الانسان ليس بصادق
على عمرو وبكر وزيد ومنها ان قوله التشخص من حيث هو مع قطع النظر عن جميع العوارض الخارجية
عنه لا بد ان يكون مميزا عن جميع ما عداه غير مسلم اذ لم يتم دليل على ذلك فالظاهر
الموافق لما ذهب اليه الحكماء ان التشخص عين الشخص بالعوارض الخارجية فاذا
قطع النظر عنها واحد بعينها لم يبق تميزه عن نحو عمرو ومنها انه اراد بقوله فلا بد
ان يكون ما به التميز الذي هو خارج عن جوهرها انه غير خارج عن ذات التشخص المذكور
فلا نم انه غير خارج عنه انه لا تمام منها لا بد تم التقييد عن المطلق هو المقيد الحكم.

مفهوم

مفهوم المقيد ولا يجب دخوله في ذاته وان اراد انه غير خارج عن مفهوم التشخص المذكور فنسلم انه
غير خارج عنه لكن لا يلزم منه ذلك ان يكون نحو جوهرها لانحصار مفهوم الشيء لا يلزم ان يكون
جزء الذات كما مر آنفا ومنها ان قوله التشخص ما يمنع عن وقوع الشركة فيه نحو الايراد
لا التشخص والمتشخص كما بيناه آنفا ومنها ان قوله المتشخص انه لا يلزم من كون غير التشخص بالاعراض
المعنوية ان يكون تلك الاعراض داخلة في ذاته وغاية ما يلزم ان يكون داخلا في مفهوم
المحدود رفيد لا ان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص غيره فيه بحث اذ ليس التشخص متشخصا
حتى نظر ان تشخصه متقدم على تشخص تعينه بل هو معلول التشخص كما اشار اليه الشارح سلمنا ان
التشخص متشخص لكن لا نم ان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص غيره فان شيوا بعض الجسم من الكم والكيف ونظائرها
متشخصا به على ما ذهب اليه الحكماء وليس تشخصا متقدما على تشخص موضوعها قطعا وكذا تشخص
اللوازم المشخصة للماهية ليس متقدما على التشخص المهية المتشخصة بها والحق ان كل واحد من تلك المتشخصات
تخصص الشيء وتميزه عن نحو الماهية والمعروض حتى يحصل الحد لا يكون
الشيء مشتركا في نفس الامر الفعل ولا يكون في نفس الامر لا يتميز احدهما عن الاخر اصلا
لا ان التخصيص هي الحد يمنع العقل عن فرض الشركة فيه اذ ليس التخصيص الحد ركنا مناط المنع
بل مناطه نحو الادراك كما عرفت آنفا وكما تخصص للماهية باللوازم والعوارض تخصيص كل واحد
منها للماهية مثلا كما ان الثواب للابيض بالبياض عن الثواب الغير الابيض كذلك تميز البياض الموجود
بالثوب عن بياض غير الثوب فكل منهما مخصص صاحبه فلا دور ولا محذور في ذلك قال بعض
الفضلاء كما ان الايجاد مطلقا فرع الوجود على ما ذهبوا ويقتضي التحقيق كذلك التعين مطلقا
فرع التعين فان الابهام مانع عن التعيين ولذلك قال الوالد الفاضل الحسيني في مرتبة ان تحصيل كل
واحد منها للاخر موقوف على تحصيله وعلى تقدير ان يكون المهية من حيث انها متشخصة
عند المتشخص يلزم اما التسلسل او كون الشيء علة لنفسه والتوفيق بين الايجاد والتعيين بان
الاول مطلقا فرع الوجود وليس التعيين مطلقا فرع التعين بل يكون فرع التعين لها
بتعيين الغير دون نفسه تحالف لما حكم به العقل بديهة فان من الصحيح نفسه بجزم جزما
ضروريا بان الايجاد والتعيين متساويان في كونهما موقوفين على الوجود والتعين بالاطلاق
والخصوصية ويرد ايضا انه يجوز ان لا يكون افادة الوجود الخارجي متوقفة على الوجود الخارجي
مطلقا كذلك افادة التشخص الخارجي عليه مطلقا سيما اذا كان التشخص من الوجود الخارجية.

كما هو مذهب المحققين من العامة هذا التفصيل اذ ح يكون العلم المتخصص علة موجودة بنفس
التشخص فيلزم على تقدير ان يكون الوجود متقدما على التشخص وهو مناف للتشخص
الذي ذكره . منها ان تقدم الوجود على التشخص يستلزم عروض الوجود لامر مبهم في مرتبة
التقدم وفيه بحث يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان التشخص امر لا امرين عبارة عن تشخص
ذلك الامر بحيث يمتنع عن فرض الشركة فيه كما حسب بعض المتأخرين وفي هذا القائل
كلامه هذا عليه وان منشأ المنع المذكور نحو الادراك لا لتخصيص المدرك كما حققناه
انما هو عبارة عن غيره عن جميع ما عداه بحيث لا يشاركه موجود آخر في جميع
ذاتياته وعرضياته وان كان منحصرا في واحد كان بذاته متخصصا متميزا عن جميع ما عداه
وان جاز ان يكون له لوازم او عوارض تمايزها ايضا عن غيرها ما لا يوجد فيه ولا في
في غيره وان لم يكن منحصرا في واحد بل يكون متعددا فلا بد ان يكون لكل واحد من المتعدد
ما يميزه عن سائرها سواء كان امرا واحدا يوجد فيه ولا يوجد في سائرها او امور متعددة
يوجد جميعها فيه ولا يوجد في واحد اخرى فيها او ان كان ابعاضه تلك الجملة يكون
مشتركا بينه وبين غيره اذ لم يتهد هذا فنقول قوله المتعين فرع التعين مسلم لكن التعين
هو التميز كما عرفت وكل نوع من الانواع جوهرا كان او عرضا فهو بذاته متميز عن مبايناته
وعن مجنسه ايضا فاذا عرض نوع لنوع آخر فقد صار العارض بواسطة تميز
الذاتي معروضا عما ليس معروضا لهذا النوع من العرض ولا محذور في ذلك وسلم
الى هذا فنقول ونحو ايضا كل من الشيئين بالآخر فان فقوا ان يكون نوع العارض
منحصرا في متخصص واحد فقد يكون ذلك في نفسه متميزا عن جميع ما عداه فيتخصص اذ لا يوجد
هذا العارض في غيره وان جاز ان يكون هناك امور اخر غيره عند بعض افراده او عن
جميعها ايضا وكذا الحكم اذا انحصر نوع المعروض في متخص واحد وان لم ينحصر ذلك
فلا بد هناك من امور متعلقة بجميع لما عن جميع ما عداه متخصصا اياه يكون جملتها مخصوصا
به وح لا يلزم ما حسبه من ان المبهم اذا كان علة للمتخص يلزم اما التسلسل او كون الشيء
علة لنفسه لان ذلك المخصوصة يكون النوع منحصرا واحدا وهو بذاته متخصص متميز عن
جميع ما عداه اذ ليس هذا النوع مشتركا بين موجودين نعم لو كان التشخص تخصيص
الماهية النوعية بحيث يمتنع نفس تصوره من فرض الشركة فيلزم ذلك المحذور بعين الشيء
نفسه او لا يكون نفسه مشتركا بين اثنين لا انه تخصص نفسه حتى يلزم ان يكون تخصيص

آخر واما ان التشخص من الوجود الخارجية فليس مذهب المحققين بل الذين ذهبوا اليه
الا ابا النصر كما فصل الفصل ثم تقدم الوجود على التشخص ليس منافيا للتشخص كما ان الوجود
كما عرفت فيما سبق منا متقدم على فعلية الذاتيات في نفس الامر فكيف لا يكون متقدما على التشخص
ولا يلزم عروض الوجود للمبهم بناء على انه ليس له عروض في نفس الامر كما مر تحقيقه
مستقر في نفسها عن فرض الاشتراك فيحث اذ الحقيقة لو كانت مجردة عن اللوازم
والعوارض جميعا لما نالها المحل صلا فانه انما يراد الشيء مع عوارضه وغواشيه كما حقق
في موضعه فلم يكن مخصوصة واذا لم يكن مخصوصة لم يكن ما نصه عن فرض الشركة فيها لان
منشأ المنع عن فرض الشركة هو الادراك الحسي كما مر غير مرة ومنشأ الاشتباه عدم
التمييز بين التشخص والمنع عن فرض الشركة وحينئذ ان الحقيقة لو كانت متخصصة مخصوصة بحيث
يمنع تصورها عن فرض الشركة فيها فاذا كانت متخصصة بذاتها كانت ح انها مخصوصة
بهذه الحيثية وليست كذلك اذ مرجع التشخص الى عدم الاشتراك بالفعل ومرجع المنع
عن فرض الشركة هو الادراك الحسي لا بخصوص المدرك كما عرفت وقد لا يكون متخصصا
نفسها بل متخصص مغاير لنفسها ثم الحكماء قد يتناولوا العقيم بها واعتبروا الامر المتخصص بذاته قسما
واحدا هو الواجب تعالى بعضها في الكل كما ان التحصيل من الاشياء يكون متخصصا بذاته
كالحال في واجب الوجود بذاته ومنه ما يكون متخصصا من الاشياء يكون بلوازم ذاته
كالعقول الفعالة على ما ابتنيه ومنها ما يكون بعوارض لاحقة في اول الوجود والثاني
جعل التشخص بذاته قسمين احدهما ما يكون متخصصا بنفسه انه وحكم بانه الواجب ثم
والثاني ما يكون متخصصا بنفسه انه وحكم بانه مستند الى الله وكانه اخذ هذا مما اشتهر في الشرع
القوم من ان تشخص الواجب تعالى عينه وفيه انه مرادهم ان التشخص ليس امرا وجوديا
زائدا عليه تعالى على قياس قولهم فعلمه تعالى وغاية وجوده وجوده عينه لا ان التشخص
هو عينه بالحقيقة اذ تعين الشيء وامتيازه عما عداه لا يكون نفس ذلك الشيء بالضرورة
لان الحال في التشخص لاستناده اليه يكون متأخرا عنه فكيف يتم هذا في الحال الجوهري
فانه متقدم على المحل بحسب الوجود وفيه بحث ان الحال الجوهري انما يحل في المادة كما قرر
في موضعه وهي امر مبهم لا تخصص من دون ذلك بعضا على ان الحال في التشخص متقدم عليه
فيتعين ان يكون محل الروح والمادة قال بعض الفضلاء يمكن ان يكون المخصص لها عارض

ويقول الحكماء غرضهم بتعدد اشخاص العلوم القائمة بالعقول المجردة فانه يدل على ان المادة غير لازمة
في تعدد اشخاص الهيئة الغير المقتضية لتشخصها وفيه بحث اذ لو كان مراد العقول المجردة بحلول
صور عليها فيها لكانت العقول المادة لها اذ المراد هنا ما هو اعم من الموضوع كما ان النفوس مادة
للصورة العلمية الحالة فيها وقال ايضا ان اراد المنفصل عن التشخص ما لا تعلق لها اصلا فلم ينحصر
غير المنفصل بهذا المعنى في المحل والحال لجواز ان يكون التعلق بنحو الاخر وان اراد به
ما لا تعلق له تعلق الحلول في المحل يتساوي تفسير المنفصل بهذا المعنى محال لحكمهم بتعدد العلوم
بتعدد المعلومات المتعلقة بها فان متعلقات تلك العلوم ليست محلا لهيئة العلم ولا حالة فيها و
فيه بحث اذ العلوم اعراض متشخصة بتكثر الموضوعات او باستعدادات مختلفة لموضوع
واحد كما في ساير الاعراض وان وجدت متشخصة متكثرة تعرض لها الاضافة الى المعلومات
ويلزمها ذلك الاضافة فما هو سبب تعددها في الواقع هو تعدد موادها ويعني قولهم العلوم
تتعدد بتعدد المعلومات انها تتعدد بحسب تعددها لا ان تعدد المعلومات سبب لتعددها
في نفس الامر فلا منافاة بين هذين القولين اذ لو كان نوع كل مادة منحصرا
في شخص الخ قيل فيه نظر لجواز ان تتعدد الافراد ما يحل فيها بتعدد المواد المتحصلة [illegible]
الخ وفيه بحث اذ لو كان لمادة كل شخص يكون نوعا آخر منحصرا في شخص واحد كما فرض لزم
ان لا ينتقل شخص الى شخص آخر وهو باطل ضرورة وانما يكمل المادة معطلة باعراض
تلحقها افضل هذا بناء على ما ذكروا في اصل الدليل من انه لا يمكن اسناد التشخص الى ما يحل في
التشخص كما لا يخفى الخ وفيه بحث اما اولا فلان منافاة هذا مع ما ذكروا في اصل الدليل
م وقياس المادة على التشخص غير مستقيم اذ التشخص يتشخص احد يتخصص به ما يحل فيه من عوارض
عنده فيكون هذا التشخص متقدما على عوارض ويمتنع ان يكون معلولا لها بخلاف المادة
فانها بحسب الاستعدادات المتعاقبة والامور التي بقيتها تلك الاستعدادات تتخصص
متعاقبة ومن الجائز ان يتخصص بالتشخص السابق العوارض اللاحقة وقد اشار المجيب الى ذلك
بقوله لتشخص المادة تعلل باعراض تلحقها لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية واما ثانيا
فلان المادة اذا لم تتكثر بذاتها كما حسب لكان زيادة الاشخاص المتباينة كثيرة واحد
واحد بالعدد ولا يلزم ذلك من لزاد ذكرهم واما ثالثا فلان السؤال عن سبب تشخص
المادة باق ولا يمكن ان يقال انها ليست متشخصة اصلا لما بقية على ابهامها وعوارضها و

استطراد

واستعداداتها متخصص قال بعض الفضلاء تعدد اشخاص المادة بسبب الاعراض الحالة فيها مخالف
لصريح ما قالوا من ان مادة العناصر الاربعة واحدة بالشخص وان الامر يختص بالعناد وفيه بحث
اذ هيولى العناصر عندهم ليست واحدة بالشخص بل وحدتها وتشخصها ليكن بها انما هو نوع
المكمل الذي فيها وهي في حد ذاتها مبهمة لا تحصل لها اصلا كما حقق في موضعه لاستعدادات
متعاقبة الى غير النهاية فيه بحث لان حصول كل واحد من تلك الاستعدادات لعله المتناهية
ما كان موقوفا على واحد آخر منها لكنها لم يحصل شيء منها بالفعل كما بينا في شرح ذلك
مرادا كلام الحكماء في هذا المقام يحمل على ما ذهبوا الى قولهم علومهم هذا الخ دال على ان [illegible]
قال بعض الفضلاء الحق ان مرادهم بالمادة التي جعلوها المحل للامكان الاستعدادي الذي
هو الاستعداد مطلقا المحل الاعم من الموضوع والهيولى والجسم وكيف لا فانهم قالوا الامكان
الاستعدادي محل الحوادث ولا يلزم ان يكون محل الحادث هيولى بل انما كان موضوعا كما اذا
كان عرضا وربما كان جسما كما اذا كان نفسا انتهى ولا يفسر ذلك بالهيولى بناء على ان الموضوع
والجسم يتسلسل عليه وهو لا يقتضي ان لا يقوم الامكان الاستعدادي بالموضوع والصورة
الجسمية اذا كان الحادث عرضا كما نحن فيه بل نقول انهم صرحوا بان الحركات الوضعية الفلكية
سابقها معد للاحقها ولا يخفى ان الموضوع للحركة الوضعية اولا بالذات هي الصورة الجسمية
فلا يتصور الابتداء اولا وبالذات الا بالنسبة اليها وفيه بحث لما كان مرادهم بالمادة التي
جعلوها المحل للامكان الاستعدادي مطلق المحل اعم من الموضوع ومن الهيولى والجسم
وكذلك المادة التي جعل تكثرها علة لتكثر افراد النوع الواحد هو مطلق المحل لا الهيولى
وحدها وما قيل من انه لا يمكن تعميم المادة فيما الكلام عليه ولا يمكنهم تعميم المادة
فيه يمكن ان يقال انهم ابنوا على زعمهم جوهرا بسيطا لا يتقوم بما حل فيه ولا يتقوم المجرد
ونحوه عقلا فهذا الجوهر لا يجوز تعدد اشخاصه لبراءته عن المادة فيصح التفريع ثم ينبغي
الكلام في اثبات ذلك الجوهر وهو شارع ولم يدعوا امتناع جوهر غير جسماني سوى النفس
جوهرين يحل احدهما في الآخر ولا يهمهم ذلك لو وجد فلا مانع منا ان يجعل الحال
في الصورة وان لم يتحصل المركب في الجسم ولا يبعد ذلك ولا يجوز ان يكون
تعدد الكلي بالكلي الخ قيل لا يخفى انحلافه اما الحكم البديهية على انا نقول كل كلي فانه يمكن فرض
صدقه على كثيرين اعداد الخ وفيه بحث لانه ان اراد فرض الصدق المجوز للعقل في الكلي وجود

وفي الجزئي عندنا فلانم ان كل ما يمكن فرض صدقه على كثيرين يمكن فرض صدقه على كل شيء وكيف يجوز العقل صدق الشيء على نقيضه وان اراد به تجويز صدقه بدخول المظان لكان في قولك ان كان هذا الشبح بين كثيرين كان كليا وهو ظاهر فان قيل فعلى ما ذكرتم فيلزم من ان يقيد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية قولكم فيلزم عند تقيد تخص ان يتعقل اشياء غير متناهية في هذه الملازمة نظر ظاهر اذ الاولى ان يقال لو كان كذلك لكان بجزئيته فلا يحصل الجزئي الا وفيه بحث اذ معنى كلام الشارح على تقدير ان نكون ما يتم الى الكلي ونفيد الجزئية جزئيا متقوما على جزئي به كلي وجزئي آخر كجزء الاول وهكذا الى غير النهاية كما صرح به عبارته وعلى هذا التقدير يكون التشخص لاجزاء غير متناهية والعلم بالكل يستلزم العلم باجزائه فالعلم يستلزم العلم باجزائه الغير المتناهية والنظر على هذه الملازمة غير ظاهر واما الوجه الذي حسبه اولى فطويته اذ في الصورة المفروضة الجزئي الى الكلي غاية الامر ان الجزئي ينضم الى الكلي مشتملا على كلي وجزئي وهكذا الى ان ينضم الكليات في المرة بعضها الى بعض كما نقيضه قوله نظرا في الثاني يتعرض لسلسلة غير متناهية من المفهومات المتضائفة وكل واحد منها كلي والجواب ان هذا القائل لكونه على الشارح حيث ذهب الى ان الكثرة ولو كانت غير متناهية لابد فيها من الوحدة الحقيقية وجوز تركيب الشيء من اجزاء كل واحد منها مركب من اجزاء مركبة من غير النهاية الى ما هو واحد حقيقي وقد بالغ في انه لا يجوز هنا المحصول الجزئي من اجزاء جزئية يكون جزئيتها بالعدد والمدعي ان الجزئي لا يحصل لعدم الانتهاء الى ما هو جزئي بذاته مع ظهور عدم الفرق بينهما في ذلك فهو مطالب ببيان الفرق بين الصورتين نعم هذا يندفع بمثل ما دفعنا به ذلك فارجع اليه قوله لما عرفت ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية قيل فيه بحث لان اللازم من تخصص كل منهما بذات الآخر ولا يلزم منه ان يكون تقييد الكلي بالكلي يفيد الجزئية بل ان يكون كل منهما مقيدا للتشخص للآخر وكلا التحالين الا ان يقال ان التشخص متقدم بالذات على الوجود او على غير الوجود كما نقل من الفارابي حتى يلزم كون كل منهما علة لوجود الآخر بالذات وبالواسطة لكونه ثبت ذلك عند الشارح ومن بعده وغيرهم وايضا ما ذكره في مثال امتياز كل من الشيئين بالآخر من الطائر الولود غير مطابق لتوقف احدهما الا في امتياز الاخراص الدليل بنا انه فيهما من تعين غير واحد بل المراد بامتياز كل من الشيئين

بالاخر ان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالاخر لحيثية لم يكن حاصلا قبل ذلك التقييد كما في المثال المذكور فان كلا منهما صار باعتبار التقييد بالآخر لحصص ما كان قبل التقييد كما يأتي ومنه ذلك في التشخص بل يحصل بانضمام امرين غير متشخصين تشخص كل منهما بالتقييد بالآخر والمقدم ان يقيد تقييد الكلي بالكلي الجزئية وفيه بحث لانه ان اراد بالتشخص كون الشيء بحيثية اذ الاحاطة العقل يمنع عن فرض الشركة فيه فقد عرفت ان الشركة ان ذلك يتعلق بحق الادراك فهو الادراك الحسي فالمدرك بالحس من حيث هو مدرك به جزئي حقيقي المدرك لا بالحس كلي والتشخص بهذا المعنى لا يمكن ان يكون نفس الوجود والا ان يكون متعقلا عليه كما لا يذهب على ذي مسكة ولم ينقل عن الفارابي ان التشخص بهذا المعنى نفس الوجود وان اراد به كونه بحيث لا يشاركه غيره في جميع ذاتياته وعرضياته ففي الجائز ان يصير الكلي بالتقييد بكلي آخر بهذه الحيثية وبالعكس وح يكون تشخص كل منهما بالآخر وان اراد به معنى آخر فلابد من بيانه لنبحث حاله ولم يصدق عليه انه متشخص غير مسلم اذ الانسان من حيث هو كما لا يتأتى الوحدة ويصدق عليه الواحد لا يتأتى التشخص ويصدق عليه المتشخص ايضا قيل لا يقال هو من حيث هو لا واحد ولا كثير كما انه بهذا الاعتبار لا متشخص ولا غير متشخص وهو في الواقع متشخص كما انه في الواقع واحد فالمطلق لاحدهما عن الآخر لا بحسب الاعتبار ولا بحسب الواقع لانا نقول هو من حيث هو واحد في الواقع وليس متشخصا في الواقع بل انما المتشخص هو الانسان بشرط التشخص لا يقال اذا كان الانسان المخلوط متشخصا صدق ان الانسان من حيث هو متشخص لانا نقول الاحكام العقلية تختلف باختلاف الاعتبارات الا يرى ان الانسان المخلوط متعدد وليس الانسان من حيث هو متعدد والسر في ذلك ان المطلق والمخلوط متغايران بحسب الوجود العقلي باعتبار وان اتحدا فيه باعتبار آخر فيختلفان في الاحكام الذاتية بذلك بحسب ذلك الاعتبار وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بالانسان من حيث هو الانسان المجرد كما يشعر به قوله هو من حيث هو لا واحد ولا كثير فلانا لا نسلم ان من حيث هو واحد لما سبق من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي فكما لا يكون كثيرة لا يكون واحدة وان اراد به الانسان المطلق كما يدل عليه والسر في ذلك ان المطلق والمخلوط متغايران فكما لا يتأتى الوحدة ويصدق عليه الواحد لا يتأتى التشخص ويصدق عليه المتشخص فلا يلزم وجود الانسان الواحد بدون المتشخص واما ثانيا

فلان المخلوط اخص من المطلق وكل ما هو صادق على الخاص يجب صدقه على العام جزئيا
فان صدق ان المخلوط يتخصص صدق ان بعض المطلق يتخصص بالفرد وصدق ان
المطلق يتخصص قضية مهملة لانها لازمة الجزئية ولا يندفع ذلك بقوله الاحكام العقلية تختلف
باختلاف الاعتبارات كما لا يخفى وما ذكر في التنوير منظور فيه لانا كما صدق ان الانسان المخلوط
متعدد صدق ان الانسان المطلق متعدد مهملة والظاهر ان سند لهذا مفهوم الانسان مثلا
معنى واحد بلا ريب وليس متشخصا فالوحدة غير التشخص   فان الموصوف بالكثرة قيل
فان قيل ان اراد بقوله ان الكثير من حيث هو كثير ما يقال للخمسة من الخمسة والعوارض من حيث
قيل الانسان ليس من حيث هو انسان واحدا الخ وفيه بحث اما اولا فلانه يرجع ما ضعفناها
لان الكثرة الحاصلة عن اتصاف بالوجود مناف للوحدة ومقابل لها دون الوجود
هو غير مسلم اذ لا تقابل بالذات بينهما الى ان الكثرة مناف للوحدة ومقابل لها دون الوجود
وغير مسلم اذ لا تقابل بالذات بينهما بل هما متنافيان بالعرض كما حقق في موضعه ولو كان
التقابل بينهما مسلما لكفى في الاستدلال ان يقال الوحدة مقابلة للكثرة فالوجود ليس مقابلا
لها ويكون باقي المقدمات مستدركا واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الكثرة بالمعنى المقابل للوحدة
المطلقة ليست موجودة فلم لا يجوز ان يأبى عن الوجود ومن ثم يعلم انها لا تأبى اتصافه به
لا بد لذلك من دليل لهذا اذا علم ان المراد بالكثير من حيث هو كثير ذات الكثير بلا امر يصير
بحسب اخذه هذا الامر صحيح لا اتصاف بالوحدة مثلا آحاد العشرة اذا اخذت مع صفة
المجموعية والعشرية يوصف بالوحدة فيقال المجموع واحد والعشرة واحدة وكذا اذا
اخذت مع النسبة الى الموضوع واحد يوصف بالوحدة بالموضوع فيقال هي واحدة
واذا اخذت مع النسبة الى المجموع واحد يوصف بالوحدة بالمحمول الى غير ذلك واما اذا
اخذت ذوات الآحاد المذكورة بلا امر يصح بحسب اخذ هذا الامر معها ان يوصف بالوحدة
فهي موجودة وليست بواحدة فيكون الوجود غير الوحدة   اعداما لذلك
الجسم المتشخص بالكلية الخ ان اراد باعدام الجسم المتشخص بالكلية اعدامه واعدام اجزائه
جميعا فلا يلزم منه بطلان الوجود المحسوس هذا كما لا يخفى وان اراد به اعدام الجسم
الشخصي فقط فبطلان الملازمة ممنوع اذ ماء الجرة بعد التفريق الى الكيزان لا يبقى شخصا واحدا
مع ان بعضه يكون في كوز وبعضه الآخر يكون في كوز منفصل عنه لا دل دم يلزم

ان يكون

ان يكون مياه الكيزان التي هي ماء الجرة بعينها التي سائر اشخاص المياه اما على مذهب القائلين بتركب
ان يكون مياه الكيزان التي هي ماء الجرة بعينها التي سائر اشخاص المياه اما على مذهب القائلين بتركب
الجسم من الهيولى والصورة فلان سواها هي هيولى ماء الجرة دون هيولى سائر
اشخاص المياه واما على مذهب القائلين بتركب الجسم من الاجزاء الغير المتجزية فلان اجزاءها
هي بعينها اجزاء ماء الجرة دون اجزاء سائر اشخاص المياه فان قلت نعم قطعا ان الماء
الذي كان في الجرة هو باق في الكيزان كما قرره الشارح واذا لم يتشخص الماء الذي كان
في الجرة حال حصول الماء في الكيزان فكيف يصح هذا الحكم قلت لما كانت الصورة المائية
حالة في الهيولى حال حصول الماء في الجرة كانت الهيولى مادة واحدة بالعرض فاذا حلت
الصورة المائية المتعددة فيها حال كون الماء في الكيزان صارت الهيولى مادة متعددة
ايضا على ما حقق في موضعه فلا جرم يصدق ان ما كان في الجرة فهو حاصل في الكيزان لكن كان
كالجرة شخصا واحدا وهو في الكيزان اشخاص متعددة ولا محذور في ذلك
والحكماء ذهبوا الخ قيل يعني انهم لا ينازعون في عدم كون المتحيز فيا عدا ما بالكلية فان
نازعوا في بقاء الجسم بكل اجزائه الخ وفيه بحث لانه ان اراد بقوله المادة حيث الجهات تلك
الوحدة بالعرض ان وصف مادة ماء الجرة بالوحدة وصف بحال متعلقها كما ينادي من
العبارة فلا نسلم انه يكون موجودا حاصلا بالفعل هناك لا يكون واحدا ولا كثيرا
بالحقيقة فيكون مبهما وقد صرح الشيخ في الشفاء بان المبهم ليس بموجود بالفعل والحاصل ان الغر
ولا يخرج من الابهام بكون متعلقه واحدا او كثيرا واذا لم يكن الوحدة او الكثرة وصفا لها
بالحقيقة بسبب وحدة الصورة فاذا تكثرت الصورة زالت وحدة المادة وتكثرت
الصور ولا يزول الوجود فالوحدة وجودها غير وجودها ضرورة ان الباقي غير
الزائل   ولا يمكن تعريفها الا باعتبار المقطع قيل فيه بحث لجواز كونهما بينين
بالكنه وكتبين بالوجه الخ وفيه بحث اذ الظاهر ان المبدئي لو كان ضروريا لا يحتاج ذلك تعريفا
بالقياس اليه لا حقيقيا ولا لفظيا انهم لما ذهبوا الى ان الوجود بديهي التصور حكموا بان الاقوال
الدالة على بداهته تنبيهات ثم انما قوينا على ما نعهم من الشفاء بواسطة عدم وجدان
امر صالح لذلك لا لبداهتها كما ذكره الشارح قال الشيخ في الشفاء الهيات الشفاء الذي
يصعب علينا الا ان نحقق ماهية الواحد ذلك انا اذا قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر

من خباسه ولم يحصل الخ انه كان عرفه حسا مستديرا او ثقيلا اوما اشبه ذلك
ولم يعرف ماهية جوهره ولا شك ان الارتسام في ذات النفس يكون اقرب منها
واعرف عندنا نظر الخ انها وحدها قال بعض الفضلاء لا يخفى عليك ان الاعرفية
عند العقل نظر الى ذاته وحده يقتضي معلومية المرتسم في الالة نظر الى ذاته وحده
ولا يسلم نفي بطلانه اذ لا يمكن لجد العقل وحده بالمنتشر الى المرتسم في الالة اذ لا يمكن
ادراكه الا باعتبار الالة فلا يمكن ماخوذا انها اعتبارا لما لا لة لا تخلص الا ان يجعل اخص
منها مجردا عن معنى التفصيل الا ان استعمل من عبارته كما نص عليه المحقق وقال لم نص
لا نسلم ان الارتسام في ذات النفس يكون اعرف عندها من الارتسام في الهامانا العرفي بها
لا بد له لا لة قطعية على ان يكون المرتسم منها اعرف عندها فان من الكليات الارتسم في ذات
النفس ما يعرفه النفس بالنظر ولا يعرف الجزئيات المرتسمة في الحواس الا بالبديهة ولا يخفى ان
البديهيات اظهر للنفس من النظريات وان كان ذلك لا يرتسم في الالات والتي في النفس
وايضا نحن نعلم بعض صفات النفس من التجرد والحدوث وغيرهما لا نعلم الا بالادلة
الدقيقة الحاصلة في الازمان الطويلة ولا نعلم بعض ما هو خارج عنها بالبديهة والنظر
كرودة الماء نعما فان علاقة المريض النفس لدى بحيث يوجب الاعرفية تجب المقصور
دون الاعرفية بحسب التصديق فالبديهة لا نعنونها في ايجاب تلك العلاقة في احدهما
دون الاخرى واتضح بانه لا يرد شيء منهما ولا نقض النافع ايضا على ما هو من الحكماء
حساب من الشفاء وبعلنا عند انها وفيه نظر لانه لم يرتسم في النفس صورة
كلية كثيرة فقيل ذكر الحكماء ان التعقل الصرف هو العقل البسيط الاجمالي الذي لا كثرة فيه
وانه العقل المستفاد من المبادي العالية واما التفصيل للنفس حيث انها نفس لا توجد حيث
اذ لا نسلم ان التعقل الصرف هو التعقل البسيط الاجمالي الذي لا كثرة فيه لجواز ان يكون تعقل الامور
المتكثرة التي لا يمكن حصرها امر واحد وعقل هذه الامور اجمالا وصل اليها حتى يقال
ان التفصيل محوجة القوى البشرية ودنية حظ العقل الصرف في التعقل البسيط الاجمالي
الى الحكماء فيه بلا مرية واما استدل به على ان الكثرة اعرف عند الخيال منطو فيه اذ حاصل
الخيال ان الواحد مع هو اخرى ومع غيره لا مع اما ان يكون الخيال يدركها الواحد والكثرة
كليهما او يكون مدركا الكثرة دون ادراك الواحد فان كان الاول كان ادراكه للواحد

فاحدها في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الغرض انه يحد بالواحد لان الواحد مبدأ
الكثرة ومنه وجودها ومنه ماهيتها اي حدها وحد بابه الكثرة استعملها فيه الواحد بالعرض
ثم ذلك فانا نقول ان الكثرة هو المجتمع من الوحدات فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة
ثم عملنا شيئا اخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع نفس ان يكون الكثرة بعينها
وان قلنا من الوحدات او الواحدات او الاحاد فقد بدلنا اخذنا اللفظ المجموع بدل اللفظ
ولا نفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة واذا قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد يكون قد
اخذنا في حد الكثرة ويكون ايضا قد اخذنا في حدها العدد المتصرف بذلك انا نفهم
بالكثير ايضا فما اشتبه علينا ان نقول في هذا الباب شيئا معتبرا ثم قال والعجب ممن يحد العدد
فيقول ان العدد كثرة مولفة من وحدات او من احاد لقولهم ان الكثرة من وحدات
كقولهم ان الكثرة كثرة فان الكثرة ليس الا اسم المولف من وحدات فان قال قائل ان الكثرة
فذا العرض منه اشياء موضوعة للوحدات فكذلك لست كثرة هي انفس اشياء موضوعة للكثرة
وكما ان تلك الاشياء هي احاد لا وحدات كذلك هي كثيرة لا كثرة والذين يحدون انهم اذا
قالوا ان العدد كمية منفصلة ذات ترتيب قد تخلصوا من هذا فما تخلصوا بان الكمية
يحرج تصورها الى ان تعرف بالجزء او القسمة او المساواة واما الجزء والقسمة فلا يمكن تصورها
بالكثرة واما المساواة فان الكثرة اعرف عند العقل الصريح لان المساواة من الاعراض الخاصة
بالكمية الذي يجب ان يوجد في حدها الكمية فان المساواة هي اتحاد في الكم والترتيب
الذي اخذ في حد العدد ايضا هو لا يفهم الا بعد فهم العدد فهذا ما يعلم ان هذه
تنبيهات مثل التنبيهات بالامثلة والاشياء المذكورة ان الوحدة اعرف عند
العقل معنى هذا الكلام ان الاحاد اسبق الى العقل من الكثرة المولفة منها اذ العقل يعرف
المولف بذاته جزء من جزء احاده والكثير اسبق الى الخيال من احاده اذ الخيال يحب
لا يغلب بال ادراك الى المولف ثم يفصل اجزاءه وقيل اي الحادة الشيخ اشار الى هذا
في طبيعيات الشفاء بقوله واما اشياء اجزاء المركبات منها فان المركبات عرف بحسب الحس
يتناول اولا الجملة ويدركها ثم يفصل واذ انتفاء الجملة تناولها بالمعنى العام اي من ان جسم او
حيوان ثم تفصيلها واما عند العقل فان البسيط اقدم من المركب فانه لا يعرف طبيعة
الا بعد ان يعرف بسائطه فان لم يعرف بسائطه فقد عرفه بعرض من اعراضه او جنس

الكثرة معا ولا يلزم من كون احدهما اعرف من الاخر عنده وان كان الثاني لم يكن مدركا للواحد فلا يصح ان الكثرة عنده اعرف من الوحدة لان الصبي يدرك الواحدة

وليس الوحدة امرا عينيا قال الشيخ في الهيات الشفا ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشي يعتد به اما ان قال ان العدد لا وجود له عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن انتهى كلامه وكيفية وجوده في الاشياء ان الشيخ اراد بالعدد الكثير من الاحاد لا الكثرة المعروضة الوحدات كما [illegible] في ذلك القول وانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه حيث لم يقل ان الوحدة لا تتجرد فلا خفاء في ان الكثير يحمل على بعض الاعيان بتجدد معها ذاتا ووجودا مثلا يصدق ان الكوكب السيارة كثيرة في الخارج فيكون الكثير [illegible] فيه وهو عرضي علم بالذات وعدد وعروض كثيرة بالعرض ومعدد به

ومما يعرض الموجودات في الخارج قيل ان اراد انهما من العوارض الخارجية فذلك غير بين وان اراد ان الموجودات الخارجية بها باعتبار وجودهما في الخارج فهو فيه بحث اذ من الامور البينة التي لا شبهة فيها ان بعض الموجودات واحد في الخارج وبعضها كثير فيه فيصدق على بعض الخارجية انه بانه هذا واحد وعلى الخارجية انها باسرها كثيرة وهذا امر لا يكون من المعقولات الثانية عند المتاخرين كما صرح به في الحواشي الشريفة على شرح المطالع وهذا لا ينافي في المعقولات الثانية حسبما حققناه فارجع اليه على ان الحيثية المذكورة وهي كون زيد بحيث اذا حصل عند العقل ينطبق على كثيرين امر عقلي انتزاعي كما لا يخفى فقولهم فهي من لواحق الوجود الخارجي غير بين ولا مبين

لا يطرأ ان الوحدة على موضع الكثرة فيه هذا على التقدير تام وانما يصح في الوحدة الخ وفيه بحث اذ موضوع الواحد بالموضوع ليس الذات وحدها بل هو الذات مع نسبتها الى الموضوع وما لم يتغير هذه النسبة لا يصير كثيرا بالموضوع فلا يلزم من تغاير ~~المحا~~ موضوع الواحد والكثير بالموضوع حيث لا يكون الذات وحدها موضوعا لهما وكذا الحكم الواحد والكثير بالموضوع حيث لا يكون الذات وحدها موضوعا لهما وكذا الحكم الواحد بالمحمول فان موضوعه ليس هو الذات وحدها بل هو الذات مع النسبة الى المحمول

~~الحكم الواحد بالمحمول فان موضوعه ليس هو الذات وحدها بل هو الذات مع النسبة الى~~ المحمول فما لم يتغير هذه النسبة لا يصير كثيرا بالمحمول لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة قال بعض الفضلاء ان اراد باللاوحدة واللاكثرة سلبهما يكون التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب ولا شك في ان محلهما شي واحد كما سيجي فلا يجري الدليل فيه وان اراد معنى العدول فلا شك ان احدهما ان محلهما يكون واحدا فان معروض الوحدة اذا عدم يكون في الذهن متصفا باللاوحدة كزيد المعدوم الحاصل في الذهن فانه يصدق عليه اذ الوحدة يلزمها الوجود على تقدير كونها فلو ارتفع الوجود ارتفع الوحدة والمتصف في الذهن باللاوحدة ومنشاء الغلط توهم استلزام اللاوحدة العدمية للكثرة الوجودية وان جعلت الوحدة مساوية لمطلق الوجود السابق للاذهني ايضا فنقول ان لم يحصل اللاوحدة بهذا المعنى مستلزمة لقيام الكثرة محلها لا يكون محلها متعددا وان اراد جعلت مستلزمة فلا تقابل بينهما بالمعنى المصطلح فانه يشترط وحدة المحل في التقابل كيف ينتظم التقابل في صورة تعدد المحل وفيه بحث اما اولا فلانه لا يلزم من كون معروض الوحدة معدوما في الخارج وموجودا في الذهن ويكون معروضا اللاوحدة ان يكون للوحدة هناك ان يكون معروضهما احدا بالشخص كما حسبه لا امتناع ان يكون الشخص الخارجي بعينه شخصا ذهنيا واما ثانيا فلان منع تقابل الوحدة واللاوحدة غير مسموع لصدق تعريف التقابل عليهما والحل ان ما هو في الشرط المذكور هو ان يكون محلهما واحدا بالشخص الخ فالحل ان الموضوع قال بعض الفضلاء ان اراد بالواحد بالنوع المندرجين تحت نوع واحد فالمراد الواحد بالامر العام كما في قرينه للمندرجين تحت نوع واحد او جنس واحد فالمراد فلا نسلم عدم صدق المتقابلين على المتغيرين بعوض الفردين المندرجين تحت شي واحد ولا بد في التقابل من عدم اجتماع الشيئين في محل واحد ولا شك انهما مما يعرض لافراد احد ويجتمع فيها الظهور ان الزوجية والفردية والرجولية والانوثية مما يعرض لافراد نوع واحد وجنس واحد في زمان واحد وليس المراد بالاجتماع سوى هذا وان اراد بها الواحد النوعي او الجنسي والعرض التي بين الماهيات الكلية من حيث هي كلية فليس ما ذكره من شواهد الحالة فيها بل من عوارض الافراد وفيه بحث اذ لنا ان نختار الشق الاول وهو اجتماع الزوجية والفردية وتطاردهما في افراد نوع واحد او جنس واحد في زمان واحد

ولكنا نكون المراد بالوحدة ثم

لا ينافي التقابل بينهما كما حسبه هذا القائل لان اجتماعهما فيها ليس من جهة واحدة فكما جاز اجتماع
المتقابلين في شخص واحد من جهتين وكذا جاز اجتماعهما في نوع آخر من جهتين ايضا الا انه
قوله ليس ما ذكر من عوارضها الحالة فيها انما غير مسلم اذ وجود كثرتها عين وجود الافراد و
عوارض الافراد عارضة لها ايضا كما حقق في موضعه وكل موجود واحد
بالتشخص يمكن للعقل ان يفرض كثيرا قيل الواحد التشخصي لا يمكن فرض الكثرة التشخصية القابلة لوجود
لوحدته التشخصية فيه مثلا لا يمكن فرض كون زيد اشخاصا متعددة من الانسان الخ وفيه بحث
اما اولا فلان ما ذكره في معرض الجواب لا يدفع السؤال اذ حاصله ان الواحد بالتشخص لا ينقسم
الى افراد ذلك التشخص الا كان كليا ولا يلزم من ذلك ان لا ينقسم الى امور لجزئي يكون
مجموع هذه الامور ذلك التشخص في وقت ما كما في صورة القائل واما ثانيا فلان قوله الماء
المنقسم الى المياه وحدته التشخصية محفوظة في حالتي الاتصال والانفصال غير مسلم وكيف يكون
وحدته التشخصية محفوظة في حالة الانفصال وهو ح اشخاص كثيرة كما يحسه انعاق بهذه
الفطرة السليمة ايضا واما ثالثا فلانه لا يظهر منه كون معروض الوحدة التشخصية وبناء معروض
الكثرة التشخصية انما ان لا يكون معروضها واحدا فضلا عن امكان فرض عروضهما لامر واحد
كما زعم وذلك لان معنى عروضهما لامر واحد ان يكون امر في وقت شخصا واحدا وفي وقت آخر
اشخاصا متعددة كالمادة لا ان يكون في حال كونه شخصا واحدا ان يكون اشخاصا متعددة حتى يكون
متنافيين فقوله فظهر ان قوله لمعروض الوحدة التشخصية لا يمكن فرض عروض الكثرة التشخصية
اياه ممنوع اذ لا يظهر من التفسير اصلا قوله فحينئذ انه غير باقية لتعددها ولم تزل اتصالها
يلزم من عدم زوال وجودها بقاء تشخصها لاحتمال ان يكون تعددها لا بالتشخص
مثلا دون وجودها فاذا زال التعدد زال التشخص دون الوجود الا ترى ان تشخص
الهيولى وتعددها لما كانا من قبل الصورة كانت الهيولى مع الصورة الواحدة
شخصا واحدا ومع الصورة المتعددة اشخاصا متعددة مع بقاء وجودها في الحالتين
كما حقق في موضعه قوله ما ذكره الشارح لا يقتضي ان يكون موضوع الواحد والكثرة واحدا
بالتشخص فيرد منع البين ان الكل واحد من الامور المتعددة في صورة المعترض شخصا
آخر على حدة لا ان المجموع شخص واحد مثلا كان زيد حاصرا في آن واحد من الآنات للوقت
من الجرة الى الكيزان شخص آخر على حدة بحيث تجاوزه بعينه مع انعدام سائرها في الكيزان

لا ان يكون جميع المياه الحاصرة في الكيزان شخصا واحدا حتى يكون كل ما هو حاصل في كوز
واحد يكون بعضا من ذلك التشخص لاختلاف مرتبة من هذا ولا يلزم منه ان يكون التشخص
انعداما بالكلية اذ يصدق ان المادة التي كانت في الجرة فهو ح في الكيزان بانه ذلك ان الهيولى
حال كونها في الجرة قد حلت فيها تشخص واحد من الصورة المائية وكانت شخصا واحدا من المادة
بالعرض وحال كونها في الكيزان تحل فيها اشخاص متعددة من الصورة المائية فصارت اشخاص
متعددة من المادة بالعرض ايضا فالماء بالعرض الذي كان قبل في الجرة فهو ح في الكيزان
الا انه في الجرة تشخص واحد وفي الكيزان اشخاص متعددة ولا تخذوف في ذلك حيث يكون
وحدتها وتشخصها وتعددها بالعرض الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها
ولا كثيرة قال بعض الفضلاء فيه بحث من جهتين الاول لانه خالف ما ذكره في الاشارات حيث
قال انا نبينا ان الهيولى تمتنع ان تنفك عن الصورة ثم بينا احتياجها الى الصورة فاحتياجها
الى الصورة المعينة او الى الصورة من حيث هي صورة وقد تبين انه يمتنع احتياجها
الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى فتعين احتياجها الى الصورة من
حيث هي صورة لكن الصورة من حيث هي صورة يمتنع ان يكون واحدا بالتشخص
فلا بد ان يكون وراء الصورة المطلقة موجود مفارق يفيض عنه وجود الهيولى
واعانة الصورة فانه يدل على ان هيولى الكائنات واحدة بالتشخص في نفسها وليس المراد
بهذه الوحدة التشخصية الوحدة العارضة لها بسبب الصورة الواحدة التشخصية اذ
لا يجب ان يكون للهيولى ما ثبت لها خصوصية هذه الوحدة التشخصية كما يدل عليه
قوله لان الهيولى واحدة بالتشخص بل يجوز ان يثبت لها التعدد التشخصي التابع
للصورة ايضا وايضا المانع لكون المطلوع علم للواحد التشخصي هي الوحدة التشخصية
الثابتة في نفسه لا الوحدة التشخصية الثابتة باعتبار متعلقه والثاني ان الهيولى التي
حكموا بوجودها في نفسها ان كانت بحيث لو تصورت كانت تقتضي وقوع الشركة
فيها اولا فان كان الاول لم يلزم ان يكون جزئية متخصصة فان كان نهنا التشخص
متعددا كانت الهيولى متكثرة في نفسها والا كانت واحدة في نفسها اذ لا تشخص
لغير متعدد لا يكون واحدا وان كان الثاني فيلزم ان يكون هيولى العناصر وغيرها
كلية مع ان وجد في الخارج هذا وفيه بحث اما اولا فلان دلالة ما نقله عن الاشارات على انه

هيولى الكائنات واحدة بالشخص غير مسلم اذ كلامنا في هيولى شخص ملاحظتها شخص
واحد متشخص بصورة شخصية وليس على تقدير وجودها هذا التشخص من الصورة مع قطع
النظر عن ان يبدل التشخصات والصورة مثلا ان على الواحد بالتشخص يجب ان لا يكون
واحدا بالشخص اذ فيها تشخص متغاير وليس الكلام في الهيولى المحل انما هيولى
شخص لا يمكن ان يكون شخصا واحدا فضلا عن هيولى الكائنات وهي اشخاص كثيرة
لا يخفى كرم واما ثانيا فلان قوله وليس المراد بهذه الوحدة التشخصية الوحدة
العارضة لها بسبب الصورة الواحدة التشخصية غير تام اذ ليس للهيولى
محل ولا تشخص الا من قبل الصورة كما حقق في موضعه فاذا لم يرد بالوحدة
التشخصية ذلك المعنى ذهب عن الوحدة المذكورة وقوله بل يجوز بان يثبت لها
المذكورة في الانثناء حتى يكون كل واحد من تلك المتعددة شخصا واحدا يرد عليه الدليل
المذكور ثم التشخص الواحد سواء كان شخصا بذاته او بغيره يجب ان يكون غيره شخصا آخر
على ما ذهبوا اليه وليس هذا مختصا بالتشخص المتشخص بذاته كما حسبه واما ثالثا فلان
الهيولى في ذاتها امر مبهم لا تعين ولا تحصل لها اصلا فانها ما دام كذلك لا يكون معينة
ولا معقولة فلا يكون كليا ولا جزئيا ولا عاما ولا خاصا فالمراد بتعينها انها كلية وجزئية
عين متعين ثم اذا حلت فيها صورة تعين دائما بما تصلح هذه الامور فاذن الهيولى
لا يكون واحدة في نفسها ولا متعددة في نفسها ايضا هيولى الكائنات المافية بعينها
في حال الوحدة والكثرة
في الحالين انا دنعاء هيولى الكائنات بعينها في الحالين ان هيولى الكائنات حال الوحدة والكثرة
شخص واحد هو بالحال الماء فنقص ان الهيولى حال الحلول التشخص الواحد من الصورة
فيها شخص واحد وحال حلول الاشخاص المتعددة فيها اشخاص متعددة فاذا راد ان
الهيولى التي كانت حال الوحدة شخصا واحدا فهي باقية حال الكثرة لكنها صارت اشخاصا متعددة
فلم يكن فيها هو بصدده من ان موضوع الوحدة والكثرة واحد بالشخص كما يصح
عنه قوله ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص لا انا نقول
هي مشتبهة منشأ الاشتراك اللفظ فيبطل المنافاة لما ادعوا البديهة في الجسم الواحد لا يصير كثيرا
مع بقاء هويته او ورد عليهم النقض بالهيولى التي يثبتونها فانها باقية في حال الوحدة و
الكثرة بعينها واجيب عنه من قبلهم بان الهيولى التي يثبتونها ليست متصفة في ذاتها بالوحدة و

الكثرة

والكثرة بعينها واجيب عنه من قبلهم بان الهيولى التي يثبتونها فانها باقية في حال الوحدة التي هي متصفة
في ذاتها بالوحدة والكثرة حتى ينعدم بزوال احدهما فعندهم ان البرهان دل على وجود موجود
هو لا واحد ولا كثير في ذاته بل اتصافه بكل منهما بالعرض لكن نعلم بالبديهة ان الجسم ليس كذلك
بل هو متصف في ذاته بالوحدة ولذلك يزول بزوال وحدته وكثرته فهذا الكلام دفع النقض
فلا يتوجه عليه المنع هذا والتحقيق ان الشيء الذي لا يكون في حد ذاته خاليا عن الوحدة والكثرة فان كل هوية
كل شيء لا يقبل التعدد بان يكون هو في نفسه متعددا او تقبل الانفصال الى ما يكسبه
ما يساوي في تعاقب الوحدة والكثرة المتعاقبة لها فالهيولى في الاحوال مستحفظة بوحدتها الشخصية
التي هو هويتها وتلك الوحدة لا تنافي انها هي حاملة لوحدة الجسم وكثرته واتصافها بتلك
الوحدة والكثرة انما بالعرض وكذا ما يتبعهما من الوحدة الاتصالية والكثرة التي تعاقبها و
فيه بحث لان ان اراد بقوله الشيء الذي لا يكون في حد ذاته خاليا عن الوحدة وكثرته ان الشيء المحصل المتعين
لا يكون في حد ذاته خاليا عنهما فهو مسلم لكن الهيولى ليست كذلك لانها امر مبهم بالقوة لا يحصل ولا
امرا حاصلا بالفعل الا بالصورة وان الشيء المبهم لا يكون في حد ذاته واحدا ولا كثيرا فهو ممنوع لان
المبهم ما لم يتعين في ذاته لم يكن في حد ذاته واحدا ولا كثيرا ولما لم يكن فيما الشيء منها يصح ان يحصل و
يتعين على وجه يكون كثيرا فهي اذن قد يكون واحدا وقد يكون كثيرا وليس الغرض من اثبات الهيولى
الا ان ثبت امر يكون تارة واحدة وتارة كثيرة كيف الشيخ نبه بذلك كون تعرف الجسم احدا ما بالكلية
وقوله هويته كل شيء لا يقبل التعدد لا يشمل الامر المبهم كالهيولى اذ لا هوية له في حد ذاته وهو
ظاهر نفي الوحدة لو كانت لازمة للهيولى كما حسب كان حكمها حكم الجنس الواحد فان كان
يصير كثيرة وتنوعت بما هو عرضهم من اثبات الهيولى امالانها متقابلان بالذات فاقول
غاية ما لزم من قوله انا اذا نظرنا الى مفهوم ما حسن ان يكون امتناع اجتماعهما بذاتهما
ولا يلزم منه ان يكونا متقابلين بالذات لاحتمال ان يكون تنافيهما بواسطة امر آخر لازم
انا اذا نظرنا الى مفهوم الانسان واللاانسان حكمنا بامتناع اجتماعهما مع انهما لا يكونان
متقابلين بالذات كما حقق في موضعه الشيخ فقد استدل بالوجه الثاني على انتفاء التضاد بينهما
حيث قال الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من الاضداد تقوم ضده بل يبطله وينفيه ثم اورد
على هذا ان الضد لا يبطل الضد كيف كان بل يبطله اذا حل في موضعه والوحدة تبطل الكثرة
اذا حلت في موضعها واجاب بان الضد يبطل الضد لذاته ابطالا اوليا كما يبطل الحرارة

البرودة والوحدة والوحدة لا يبطل الكثرة كذلك اذ الكثرة كما انها انما تحصل بالوحدة فكذلك
انما يبطل ببطلان وحداتها ولا يبطل الكثرة لذاتها بطلانا اوليا بل يعرض لوحداتها اولا ان يبطل
ثم يعرض لها ان يبطل ببطلان وحداتها ثم قال بل ليس يكفي في شرطية المتضادين ان يكون الموضوع
واحدا يتعاقبان فيه بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع متنافية متباعدة بينهما غاية الخلاف
ان يقوم بالآخر للخلاف الذاتي بينهما وان يكون تنافيهما اوليا اقول لعل السر في اشتراط التباعد
والتنافي بين الضدين هو ان يتحقق التقابل الذاتي بينهما حتى يصح جعلهما اقسام المتقابلين بالذات فانه
اذا تحقق التباعد والتنافي المذكورين بين الامرين الوجوديين كما بين الحرارة والبرودة يكون
امتناع اجتماعهما لذاتيهما لتباعدهما المتنافيين فيكون بينهما التقابل بالذات ومن ثمه اشترط ان
يكون بين الضدين غاية الخلاف وان لم يتحقق التباعد والتنافي بتلك المرتبة بينهما كما بين الحرارة و
البرودة كان امتناع اجتماعهما بواسطة انه يستلزم كل منهما نقيض الآخر لا لذاتيهما فان قلت
لم لا يجوز ان يكون امتناع اجتماع الامرين في القسم الاول بواسطة كل منهما نقيض الآخر
كما في القسم الثاني لا لذاتيهما قلت لو اقتضى استلزام كل منهما نقيض الآخر ان يكون بينهما تلك المرتبة
الشديدة من التباعد والتنافي لتحقق تلك المرتبة في القسم الثاني ايضا لتحقق استلزام النقيض
ولا يخفى شمول ما قيل من ان الوحدة الظاهرة على موضوع الكثرة يبطلها بالذات لا لانه يستلزم الجزء
بعض انتفاء الكل لانه يلزم منه انتفاء الكل لانه يلزم منه انتفاء الكل مردود بان وجود
الكل والجزء متغايران صرح به وكذا انتفاؤهما صرح به ان تمايز الاعدام انما هو بتمايز الملكات
ولا نسلم العدم فرد سوى الحصص حتى يقال ان عدم الكل والجزء متغايران بحسب المفهوم و
متحدان بحسب ما صدقا عليه قال وايضا ليس موضوع الوحدة والكثرة ومن شرط المتضادين
ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد قال فظهر ان التقابل بين الواحد والكثير ليس تقابل التضاد
واقول يرد على الدليل الاخير ما مر من ان امتناع التعاقب على موضوع واحد ثم في مثل الوحدة
والكثرة الموضوعية والحلولية ثم ابطل كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة والسلب والايجاب
بمثل ما ذكره الشارح والمحاكمات ذكر في الشرح الجديد الدليل الاول لم يتعرض له الشارح وجزم
بان التقابل بينهما تقابل التضاد وفيه بحث اما اولا فلانه لا نسلم انتفاء العدم فرد سوى الحصة
حتى يقال ان عدم الجزء والكل متغايران بحسب المفهوم ومتحدان بحسب ما صدق عليه فلم لم
ان الجزء قد ينعدم في نفس الامر ويصدق على الانعدام الواقع هناك عدم الجزء وعدم الكل

انتفاؤه مثلا اذا كان امران وجودهما بمجموع وجودي الجزئين فاذا عدم احدهما وبقي الآخر
كان ما صدق عليه انعدام الجزء وانعدام الكل كلاهما هو انعدام الجزء المذكور فيتحد العدمان
بحسب ما صدق عليه واما ثانيا فلان ما مر من قوله يصح تعاقب الوحدة والكثرة بالموضوع او
بالمحمول على شيء واحد مردود بما ذكرناه من ان الموصوف بالموضوع ليس نفس الذات كما هو
بل الذات مع الاضافة الى الموضوع الواحد ومع تبدل الاضافة المذكورة لا يصير الذات
كثيرا بالموضوع وقس عليه الواحد بالمحمول المقصد لكل من السواد والبياض
غير صحيح اذ الضدان قسم من المتقابلين بالذات والتقابل بين الملكة وكل واحد من السواد و
البياض بواسطة استلزام النقيض لا بالذات كما مر آنفا قوله بان يكون خارجا عنه محمولا عليه
فيه بحث اذ تدبير الملك للمدينة نسبة بينهما وكذا تدبير النفس للبدن نسبة بينهما وكذا مدبر النفس
للبدن نسبة بينهما والمراد من نسبتين ههنا تدبيران فلم يكن التدبير خارجا عنه محمولا على النسبتين
وكون المدبر هو النفس والملك لا ينافي كون التدبير نفس النسبة هذا واعلم ان المراد
جهة الوحدة ههنا ما يقال له الواحد نظرا الى حالة لا الوحدة امر آخر وهي قد يكون عارضة
للكثير كالبياض العارض للقطن والثلج فان قول الواحد للبياض نظرا الى حالة وقوله لهما نظرا
الى وحدة البياض وكذا يقال لهما واحد بالبياض وقد يكون مقومة للكثير كالجنس للانسان
والفرس فان قول الواحد له بالنظر الى حاله وقول الواحد لهما بالنظر وحدته وكذا يقال لهما واحد
في الجنس وقد يكون ذات الكثير لا من حيث كثرته كالواحد بالاتصال فان حال قول الواحد وان
كان بواسطة عروض الاتصال لكن ليس بالنظر الى وحدة الاتصال بل بالنظر الى ذات المتصل
وكذا قول الواحد للنسبتين المذكورتين وان كان بواسطة عروض التناسب لكن ليس
بالنظر الى وحدة التناسب لهما بل بالنظر الى ذات النسبتين المتناسبتين فيكون جهة الوحدة
ذاتيهما ولذلك عدهما من الواحد بالذات ثم قال واما الواحد المتساوي فهو متناسب
ما مثل نسبة حال السفينة عند الربان وحال المدينة من الملك واحد فان هاتين نسبتان
وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحد بها بالعرض اعني وحدة السفينة والمدينة ليس
هي وحدة بالعرض والظاهر من كلام المصنف انه اراد بالقوم ما هو المتبادر منه لا يحمل
الشارح كلامه عليه ولذلك حصر اقسام جهة الوحدة فيه من اقسام ثلثة هي الواحد
بالجنس والواحد بالفصل والواحد بالنوع ولم يصدق فيه ما يكون جهته ذاته ذيه بعارض

واحد كالواحد بالاتصال و الواحد بالتماس و الواحد بالتناسب من تمام الحصر للتقسيم قوله
فالوحدة عرضية قيل يرد على كلام الشيخ وحدة النسبتين ان كان لذاتيهما او لذاتي من
ذاتيهما فيدخل في الوحدة الجنسية او النوعية و الفصلية و ان كان لامر خارج فيدخل
في الواحد بالعرض على مقتضى تعريفه للواحد بالعرض على الوجهين لا يصح حصر اقسامه ابتداء من
اقسام الواحد بالذات وفيه بحث اذ قد عرفت ان المراد بجهة الوحدة منها ما يقال له الواحد
نظرا الى حاله و اطلاق الواحد على النسبتين نظرا الى ذاتهما لا الى حال التناسب العارض لهما و لا الى
حالهما او حال نوعهما او فصلهما فيكون جهة الوحدة نفس الذات كما في الواحد بالاتصال
كما ذكرناه آنفا لانا نقول اتصاف جهة الكثرة بالوحدة الخ فيه بحث اذ لو كان بسبب كون الوحدة
عرضية في هذا القسم ما ذكره الشارح من اتصاف جهة الكثرة بالوحدة بالتبعية و بالعرض
على طريقة وصف الشيء بحال ما هو متعلق به لزم ان يكون الاقسام المذكورة باسرها عرضية
اذ لا شك ان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في الاقسام المذكورة بالتبعية على طريقة وصف الشيء
بوصف المتعلق به مثلا وصف الواحد بالجنس كالانسان و الفرس بالوحدة وصف له بصفة
متعلقة وهو الحيوان الواحد بالحقيقة وهكذا الحال في سائر الاقسام المذكورة
ثم يعاند في الكون هذا الخ قيل فيه انه في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة
يتحقق جميع تلك الاشياء فلا وجه للغلط و الفساد قوله الخ وفيه بحث اذ لا يلزم ان يتحقق كل منها
انما يكون في مادة اخرى لاحتمال ان يكون ما هو خال عن الموضوع واحدا كالناطق و
الضاحك فلانهما يكونان موضوعا لمحمول واحد كالماشي فلا يكون بينهما تعاند فموضوع
مجرد عدم الانقسام في المقسم معروض الوحدة كما ذكره الشارح ولا شك ان معروض
الوحدة موضوع عدم الانقسام ضرورة انه غير المنقسم البحت لا الشيء الغير المنقسم مثل النقطة
الغير المنقسم مثل النقطة الغير المنقسمة و العقل الغير المنقسم او غيره له وحدة لعوي
اي هو الواحد المطلق البحت لا الواحد المخصوص مثل الواحد الذي هو عقل او نفس
او نقطة او غير ذلك و الواحد الاول مبدأ العدد لانه اذا انضم الى مثله او امثاله يكون
المجموع معدودا لا عددا و قد اشار الشيخ الى هذا المعنى بهذه العبارة و اما الذي
لا يكون منكرا بوجه آخر وهو على قسمين اما ان يكون موجودا مع انه شيء آخر منقسم
طبيعة اخرى و اما ان لا يكون و عبارته ادل على المراد من عبارة متن الكتاب كما لا يخفى

فهو غيره اخلة للمقسم وفيه بحث اذ المقسم كما يدل عليه قول المص ثم معروضها قد يكون واحد
وقد يتغاير هو معروض الواحدة و الكثرة الذي لا يكون من حيث انه معروضها واحدا اي
لا يكون وحدته متنوعة بعروضها بل يتغاير بان يكون وحدته متنوعة بعروض الوحدة دون
الكثرة و ذلك التغير مناف لعروض الكثرة لا قسام بل يستلزمه واما صرح به الشارح سقيما و معروض
الذي لا يكون معروض الكثرة فلا يصدق على شيء من الاشياء اللهم اذا اخص الكثرة ببعض اقسامها
وهو تكلف بعيد غير مستفاد من الكلام فيه نظر لان مفهوم الانقسام قيل المراد ما يخرج ضمنا
نفي الهيئة التي هي معروض لعدم الانقسام و ذلك لا ينافي اشتماله على المخصص وفيه بحث اذ نظر الشارح
على ما قيل من ان الواحد بالشخص الذي لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فلا يبلغ ذلك
ما ذكره هذا القائل كما لا يخفى من غير ان يقال وحدة النقطة و المفارق او غير
ذلك يحتمل الظاهر ان مراد المص مطلق الوحدة الشخصية فيكون موجودا في كلام ان الواحد
الذي لا ينقسم بوجه اما ان يعتبر من حيث هو هذا المفهوم فقط الخ وفيه بحث اما اولا
فلان مفهوم الواحد مفهوم كلي بلا ريبة فلا يصح قوله هو الواحد الشخصي وهو ظ واما ثانيا
فلانه لما سلم مفهوم الواحد كلية مفهوم جنس كما يصح غير قوله لان كونه معروض الكثرة
لا يخرجه عن ان في ذاته طبيعة الواحد الذي ليس كثيرا حيث يكون مفهومه من اقسام كما ان
مفهوم الجزئي لما لم يكن من اقسام لم يصح تقسيم الجزئي اليه فلا ينقسم الى ان يقال الجزئي اما نفس مفهوم
او زيد مثلا لان نفس مفهوم ليس جزئيا و اما ثالثا فلان مفهوم الواحد الذي ليس كثيرا كما ان
كثيرا من حيثية لا يصدق عليه انه واحد ليس كثيرا اصلا لا صدقا ذاتيا و لا صدقا عرضيا
كما ان مفهوم الجزئي لا يصدق عليه انه جزئي اصلا لا صدقا ذاتيا و لا عرضيا فنقول فلا يصدق
عليه الواحد الذي ليس كثيرا بالصدق العرضي لكنه يصدق عليه بالصدق الذاتي غير تام و اما
رابعا فلان قوله المقسم هو الواحد المتحقق في تلك الصورة كلام خال عن التحصيل اذ لا
تحقق للواحد الشخصي الذي لا يكون معروض الكثرة في مفهوم الواحد الشخصي حتى يتم ان يجعل
قسما من الواحد الذي لا يكون معروضا للكثرة في حصر الجسم المركب من هذا القسم نظر
هذا النظر انما يتوجه لو كان ذلك الآخر حاصلا في الجسم بالفعل اذ حينئذ لا يكون المجموع امرا واحدا
حقيقيا بل امور كثيرة في نفس الامر و لو لم يكن كذلك بل يكون التمثيل بالجسم المركب الذي هو واحد
طبيعي في نفس الامر كعرس وقد عرفت مما سبق منا ان كل ما هو الوحدة فيه بالفعل يكون

لا جزء له فيه بالقوة واجزاء هذا المركب يكون واحدا في نفس الامر لا كثيرا فيها
فيصح انه معروض الوحدة ولا يكون معروض الكثرة كما زعمه بها الاقسام المورده فيها
فيكون الصورة الثانية ما يمكن ان يكون معروض الوحدة معروض الكثرة وهو الواحد
الشخصي باقسام فيدفع النقض الا ان الجسم المركب الشخصي وان كان معروضا للكثرة لكن الوحدة
الشخصية العارضة له لا يجب ان يكون معروضها بل عروض الكثرة هنا ناش من خصوصية
المعروض لا من اقتضاء الوحدة وفيه بحث اما اولا فلانه لو كان الصورة الاولى انه يجب
كون معروض الوحدة معروض الكثرة كما حسب كانت الصورة الثانية المقابلة لها ما لا يجب
فيه كون معروض الوحدة معروض الكثرة لا ما يمكن ان يكون معروض الوحدة معروض
الكثرة الذي هو اخص منه فلا يتم المنع المذكور على قوله فيكون الصورة الثانية
ما يمكن ان يكون معروض الوحدة معروض الكثرة واما ثانيا فلان ما ذكره في الصورة الثانية
من ان عروض الكثرة ليس ناشيا من اقتضاء الوحدة العارضة فاين الفرق بين الصورتين
فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد غير مسلم اذ يمكن ان
تحقق الكثرة في الشخص الواحد من حيث هو شخص بان ينضم اليه [illegible] يقال مثلا زيد
زيد فان حمل الشي على نفسه ايجابا جائز كما صرح به الشيخ في مواضع متعددة من كتاب الشفاء
وشارح المطالع في فصل المعرفات [illegible] ايضا انه لا يجوز ذلك المغايرة
واحد فكل ما يقال له الواحد يقال له هو هو فان كان ذلك واحدا يحمل على نفسه وان
كان امورا يحمل بعضها على بعض كما يقال الانسان فرس في الجنس وزيد عمرو في النوع
والقطن الثلج في البياض والنفس [illegible] في التدبير قال الشيخ في الهيات الهو هو وهو ان
يحصل الكثير من وجه وحدة من وجه اخر وذلك بالوضع وهو على قياس الواحد بالعرض
فكما يقال هناك واحد يقال هنا كهو هو وما كان هو هو في الكيف فهو شبيه وما كان
هو هو في الكم فهو مساو وما كان هو هو في الاضافة يقال له مناسب اما الذي بالذات
فيكون في الامور التي تقوم بالذات فما كان هو هو في الجنس قيل مجانس وما كان هو هو
في النوع مماثل ايضا فان ما كان هو هو في الخواص يقال له مشاكل بكون
اقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار مرادفة الوحدة غير مسلم اذ من الظاهر ان تعريفه هو هو
بذلك تعريف اسمي ومفهوم الصريح ان احدهما هو الاخر والمقول كما يقال الواحد في

النوع

الجنس وواحد في النوع الى غير ذلك يقال هو هو في الجنس وهو هو في النوع الى غير ذلك فيقال هو
هو في الجنس الى غير ذلك فانه هو هو تقسيم الى الاقسام المذكورة سواء كان الواحد منقسما اليها
او لم يكن غاية الامر تقسيم الواحد اليها اولا ثم [illegible] هو هو اليها انقسم الواحد ومن الجائز ان
نعكس الامر مع انها لا يندرج في هو هو غير [illegible] قد عرفت انها في الوحدة يندرج
في هو هو فيكون ملائما وايضا هذا الكلام [illegible] قبيل الحمل وان كان لا يجري
في الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة الحمل وفيه بحث اذ الحمل في مثال المذكور امرين متغايرين
بالذات حيث يكون الكاتب ماخوذا في الوضع دون المحمول والضاحك ماخوذ في المحمول دون
الموضوع فلا يكون جاريا في الوحدة الشخصية المعتبرة فيها جهة الكثرة كما حسب وانما يجري
فيما نحن فيه [illegible] زيد وانما يلزم ذلك لو لم يكونا موجودين قبل التحليل
وانما يلزم لو لم يجد له انا لم يتوجه الدفع الذي نورده [illegible] انهما معا يصفان الوحدة
بعد ما كانا يصفان الكثرة بل الشي الذي كان كثيرا هو بعينه صار واحدا في ذاته لا باعتبار امر
اخر هو الوجود او غيره وفيه بحث اذ يرد على هذا المنع ان امرا اخر وهو صيرورتهما امرا
واحدا مع بقاء الهويتين غير معقول ومع عدم بقائهما يلزم خلاف المذكور في الشرح
وهذا الشخص لا يتمايز احدهما عن الاخر فلا يكون نفسهما قبل المانع ان يقول الحمل بين الاثنين
عن الاخر كان لان ما به التشخص لا [illegible] وفيه بحث اذ للمجيب ان يقول التشخص [illegible]
عن تشخص اخر في نفس الامر فيكون لا امتياز بينهما الا [illegible] والامتياز فيهما يستلزم الكثرة
فيكون الكثرة لازما للتشخص فلو [illegible] مع زوال الكثرة لزم [illegible] اللزوم بدون اللازم [illegible]
ثم الامر المبهم الذي لا يتعين ولا يتميز كالهيولى لا يمكن ان يكون تارة واحدا واخرى كثيرا
لا الامر المتعين الذي فيه الكلام في هذا المقام ثم ماجوزه [illegible] وصف
الاثنينية عن الشخص [illegible] ان صفة الوحدة ليس هو اتحاد الاثنين الذي ذهب اليه البعض
واستدل القوم هنا على بطلانه فلا يصح قوله وليس هذا هو الاتحاد الذي يحيله فان الاتحاد الذي
يحيله القوم هو هذا الا انه يجعل كل واحد من الوحدة بالمقوتين الكثرة [illegible] الكثرة وطريان
الوحدة لموضوع الكثرة كما حسب هذا القائل فان جميع الاجزاء الكثرة المذكورة هو مابين
الوحدتين ولا تقوم [illegible] ولو كان [illegible] اتحاد الاثنين بان يصير اثنان
مع بقاء [illegible] كما اعترف به [illegible] لا تنتفيه عنهما وحصل الوحدة فيما كان يحصل في الاثنين

فلا يستقيم قوله لا ازدواج الصعد ورد الاثنين غير متحد وحد و تصدق وره الوحدة فيه والامكان حملا اللتى على نفسه بطلان حمل التي على نفسه غير مسلم فالاولى ان يقال اذ لم يكن بين الطرفين تغاير في تحقق في الاثبات تمتنع الحمل ضرورة على ما مر آنفا لنزاع اللفظي فيه بحثا وليس العدد نوعها حتى يقال ان الوحدة داخل في احدهما خارج عن الاخر و يصير النزاع في كونها عددا ام لا راجعا الى الفظ لما قد عرفت مما نقلنا من الشفاء في صدر المبحث من انه ليس له نوع صحيح والامور المذكورة في معرض تعريفه تنبيهات على الحد و رفع للاشتباه المسمى بالعدد اما ان يدخل فيه الوحدة ام لا فكيف يكون النزاع لفظيا اما لفظا ان الوحدة بل الواحد ايضا الذي هذا المفهوم المعلوم بالبديهة المعبر عنه بالعدد و ان لم يقال عدد كما في البيت فكان ما ليس مثلا وكان يقال عدة من فكان واحدا بل يقال الحجوان من اسر صدر ما في البيت كما عدد و هو واحد قال الشيخ في الهيات الشفاء لم يكن الوحدة غير العدد لانها فرد او زوج بل لانها لا انقسام فيها الى وحدة وحدة ثم قال و انما نعني بالعدد ما فيه انفصال وبوجد فيه واحد بالاثنين اول العدد و هو العابر في الحد في العدد و اما الكثرة في العدد فلا يسمى الى حد لا ما دونه من الاعداد قال الشيخ في الشفاء على ان تحريك العشرة بالجنس يجوى على التحريك بالجنس فيحل الحد الذكر لكل الاتحاد المتقوم بالوحدات قد راح قبل بعدها يكن توهم انعكاسه بخلاف العدد فانها يمكن توهم انعكاسها فلا يكون ذاتيا له فيه بحث اما او لا فلان معنى قول الشارح المتقوم بالوحدات لازم على كل حال لان العدد سواء كان متقوما بالوحدات او بالعدد اذ يلزم ان يكون متقوما بالوحدات اما اذا كان متقوما بالوحدات فظاهر و اما اذا كان متقوما بالاعداد فلان تلك الاعداد اما متقوم بالوحدات او بالاعداد و متقوم بها و على التقدير يلزم تقومها بالوحدات لان حصر النبي حرّ لذلك النبي فظهر ان العدد يلزم ان يكون متقوما بالوحدات و لا يلزم ان يكون متقوما بالاعداد و هذا العدد كاف في دفع السوال و هو انه لو كان متقوما بالوحدات دون العدد يلزم الترجيح بلا مرجح و لا يحتاج تتمه في المثال النحوي كما ذكره هذا القائل و اما ثانيا فلانه على تقدير بقي الجزء والصورى غير العدد يبقى النزاع المذكور ايضا في المثال لا يلزم من كون كل واحد منهما جزءا لما ان يكونا معا له اعني كل واحد من المادة و الصورة جزء المجموع و هما معا نفسه لا جزء و اذ لا يلزم من كون كل واحد من الوحدتين جزء الثلاثة مثلا ان يكونا معا جزءا لها حتى يلزم ان يكون

الاثنان جزء لها فلا يكون ذو الوحدات جنسه دون الاعداد كما حسبه هذا القائل اقول ان الاضافتين الاولى و الثانية قيل لا يخفى ان اضافتها اليه باعتبار النزاع من ان يكون بطريق العروض او غيره فهي متغايرة لا في العبارة فقط وفيه بحث اذ ليس الكلام في هذا بين المفهومين مع الاول بل الكلام فيما صدق عليه من الاضافة الواقعة بينهما في نفس الامر و هي اضافة واحدة تصدق على العام و الخاص كلاهما نعم اذا ارتبط الاضافة الاولى اضافتها بالقياس الى ذلك الواحد كالراس و ذي الراس الى المحلية و الاضافة الثانية الى المحل الى ذي الوحدة كانا نسبتين متغايرتين في نفس الامر قال الحكماء في الحصر المتقابلان قسما من المتخالفين يلزم ان لا يكون شيء من المتقابلين متماثلين فيخرج احدهما هذا التمايز واخوه ذلك لهذا على المتقابلين لانهما متماثلان عند الحكماء مع انهم قسموا المتضايفين الى متخالفين والى مثل الابوة و البنوة و الظاهر ان التقسيم الذي ذكره الشارح انما هو للمتكلمين و الحكماء و هما الشيئين اللذين لا يجتمعان الخ كما نقله سائر الشراح و يؤيده ما قال الشيخ في منطق الشفاء ان المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان الخ و لا يرد على التعريف المثلان لان المراد بعدم الاجتماع هو عدم الاجتماع بالذات كما سقط عليه و امتناع اجتماع المثلين بواسطة تنافي عوارضهما لا بالذات و دخل فيه وحدة الجهة مثل الابوة و البنوة قال بعض الفضلاء لا حاجة الى زيادة هذا القيد لادخال المتضايفين لظهور ان ابوة زيد لعمرو وانما يقابل بالذات البنوة عمرو لزيد ولا يقابل البنوة زيد الى عمرو و ما هو متضايفين ليس الابوة زيد لعمرو و بنوة ولد و هما الاثنان مجتمعين في محل واحد من جهتين لا ما نقول مطلق الابوة و البنوة متضايفان مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة من جهتين ضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد الاحتراز انما وقع عن خروج المطلقين لا المقيدين حتى يتوجه ما ذكره فيه بحث لان المتضايفين من اقسام المتقابلين و كون مطلق الابوة و الابوة متقابلين غير بين و لا مبين و يشترط في تصديق ان يكون بينهما غاية الخلاف قيل الحكماء اشترطوا في التضاد المعتبر في القوم الحقيقة ان يكون بينهما غاية البعد و الخلاف و المتاخرون لما ظنوا ان في مثل لا في مثل الاوساط حكموا بان التضاد الذي هو احد الاربعة المحصور فيها التقابل هو المشهوري الذي يعتبر فيه غاية الخلاف و انه اذا اعتبر المعنى الحقيقي يزيد قسم خامس هو الاوساط و نحوه بالمتعاندة الحقيقي انهم اعتبروا السواد و البياض سالمين الجميع المراتب على سبيل التقابل و ان الطرفين احدهما سواد محض و الاخر بياض محض

وهما المتقابلان الحقيقيان وما بينهما من المراتب بالنسبة الى ما هو اقرب منه الى السواد الذي
هو الطرف بياض وبالنسبة الى ما هو اقرب الى البياض الذي هو الطرف سواد فالمتقابلان بين
الاوساط انما هو بحيث يقولون ان احدهما سواد بالنسبة الى الاخر بياض بالنسبة اليه فالمعتبر في
التضاد الحقيقي ان يكون بينهما غاية البعد سواء وجد بينهما اوساط ام لم توجد ولا يرد بل
الاوساط قسم خامس فان لها حيثيتي التخالف والتشابه والتقابل انما هو من حيث التخالف و
في بحث الذاتي لم صدق السواد والبياض على الاوساط كالصفرة وغيرها ضرورة ان لكل منها
معنى بديهيا مغايرا لمثل الصورة وهو ظاهر ولذلك لم يكن المراد منه ان يكون بين السواد
والبياض غاية الخلاف ضرورة ان الخلاف والتباعد بين البياض المحض والسواد اشد من
الخلاف والتباعد بين الصفرة والسواد كيف لا ويصدق السواد على الصفرة بزعمه ولا يصدق
على البياض المحض ولا يلزم من كون التقابل من حيث التخالف ان يكون بينهما غاية الخلاف كما لا يخفى
واعترض عليه بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى في بحث التقابل يطلق على معنيين
احدهما اعم من الاخر وهو اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد لا بحسب الحمل عليه ولا بحسب الوجود
فيه وهذا المعنى هو الذي قد قسم الى الاقسام الاربعة ومثل العمى واللاعمى لم يدرج اخلافه كما
يتفق عليه ولا يتوجه النقض بمثلها لانه خارج عن المقسم وبعضده ما ذكره الشيخ في
منطق الشفاء من ان المتقابلين هما الشيئان اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد في زمان واحد
معا وكل شيئين لا يجتمعان في موضوع واحد فاما ان لا يجتمعان على سبيل ان شيئا واحدا لا يوصف
بهما باجتماع باشتقاق ايضا وذلك بانهما من حيث الكون فيه ايضا والقسم الاول يكون احدهما
في قوة سالب الاخر كالفرس واللافرس ثم قال ومن خواص هذا القسم انه لا يمتنع اجتماع ما يقع
عليه من المتقابلين في موضوع واحد الا ان يكون نافية لا بان يكون اعليه في ذلك الكل لبس اجتماع و
تقابل الطم من حيث ليس يجتمعان في موضوع على سبيل الوجود فيه وليس يجتمع في موضوع على
سبيل القول عليه ولا ينعكس ثم قال انه نقل التقابل عن اعتبار الحمل على الموضوع الى اعتبار الوجود
في الموضوع فحصل حال الامور التي تشترك في علم او خاص حتى يكون موجودة بالقوة معا ولا
يجتمعان بالفعل ما تقابلا بعضه يختص بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب اللذين
موضوعهما الموضوعات والمحمولات وساقية ولا يجتمع معا وهذا الحكم القول ليس في الوجود
حل ولا وضع وبعضه يكون من خارج اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد الضدين

مضافا الى الاخر وقيل ارادوا يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا كونه لذلك الاخر
عدما له فان العدم للمضاف اليه بالنسبة الى العدم للمضاف وجودي او بمنزلة الوجودي
من حيث انه للمضاف الخ وفي بحث اما اولا فلانه لا دلالة للعبارة على هذا المعنى يمكن توجيهه حملها عليها
واما ثانيا فلان الكلام ههنا في المفهومين ومفهوم عدم العدم ليس وجوديا اصلا نعم تحقق
عدم العدم في الواقع يستلزم تحقق وجوده واين هذا عن ذلك وعلى تقدير
عدم الاضافة يجوز الخ قيل يمكن ان يقال المتقابلان في مثل هذه الصورة ليس بالذات بل بالعرض
والمنحصر في الاربعة هو التقابل بالذات الخ وفي بحث ذكرنا امتناع الاجتماع في الصورة المذكورة
ليس بالذات عدميين ولا مبين وهو بطلان بيان ذلك لعدم القيام بالنفس وعدم
القيام بالغير قيل لا معنى القيام بالنفس الا سلب القيام بالغير بديهة انه ليس المتحيز الخ وفيه بحث
اذ لا يلزم من امتناع قيام المتحيز بالغير حقيقة ان يكون معنى القيام بالذات سلب القيام بالغير لجواز ان
يكون معناه القيام لا بالغير كيف لا ولو كان معناه سلب القيام بالغير بحسبه تصدق على المعدومات
انها قائمة بانفسها وهو ح اذا كان معناه القيام لا بالغير لا يلزم ان يكون احدهما مضافا الى الاخر
وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم في بحث اذ المقسم الى هذه الاقسام
هو المتقابلان بالذات لا مطلقا ولذلك حكموا بالشفاء التقابل بين الواحد والكثير واعتبر الحيثية في
تعريف المتناقض فيه المايز وفي المتضاد غاية الخلاف كما حققناه ولا شك ان عدم اللازم يقابل
وجود اللازم بالذات ويقابل وجود الملزوم بواسطة استلزام وجود اللازم لا بالذات فلا يكون
خروجها عن الاقسام الاربعة قادحا في انحصار المتقابلين بالذات فيها ولا يلزم دخولها في
المتضادين حتى لا يصح قول المص وهما وجوديان فان قلت قد يجعل الشيخ مقابلة الكلي السالب للكلي الموجب
تضادا كما نقله الشارح عنه وذلك قادح في قول المص وهما وجوديان قلت لا قدح في ذلك
لان اطلاق المتضاد عليه بمعنى اخر هو المصطلح عليه في قاطيغورياس الشفاء قال الشيخ في
المنطق الشفاء فلنقسم الان على الوجه الذي ينبغي ان نفهم عليه الاصطلاح الذي في قاطيغورياس
وهو غير المصطلح عليه في العلوم ومن الجسم ان يجمع بين الامرين حتى انه نفهم عليه الاصطلاح
فقد يعني بعينهم فيتم على اصطلاح قاطيغورياس هكذا المتقابلان اما ان يكون معتودا
بالقياس الى الغير فهما متضايفان والا فاما ان يكون الموضوع صالحا للانتقال من احد الطرفين
بعينه الى الاخر من غير عكس واما ان لا يكون كذلك بل يكون صالحا للانتقال من كل واحد

منها الى الآخر فسمى القسم تقابل العدم والملكة مثل البصر والعمى وليس المراد بالبصر هنا الا الابصار بالفعل ولا امكان الابصار مطلقا بل القوة المبصرة التي هي المبدأ القريب للابصار بالفعل والعمى هو فقدان تلك القوة وذلك الذي لا يعود معه الى الابصار هو نوع اخرى فالعدم الذي هنا ليس هو العدم الذي يقابل اي معنى وجودى كان بل الذي يقابل الملكة اعنى فقدان القوة التي بها يكون الفعل اذا صار الموضوع وما بالقوة فلا يصح هذه الاقسام ترد الى العدم كالعمى واما الملكة فترد الى العدم واما القسم الثاني من القسمين اللذين ذكرناهما وما دخل فيه فسمى في قاطيغورياس اضداد اكان احدهما وجوديا والآخر عدميا او كان كلاهما وجوديا وكذلك اذا كان الموضوع ينتقل من كل واحد منهما الى الآخر اذا كان احدهما طبيعيا لا ينتقل عنه ولا اليه فان جميع هذه تسمى اضداد في هذه المواضع والمتضادين بالاصطلاح الآخر على ما ذكرناه من التقسيم ينحل العدد الى ما ذكرناه في الحواشي السابقة ان مثال هذين العدمين خارج عما هو المقسم بينهما فكيف يكون داخلا في اقسام قوله واذا لم يكن احدهما منضافا الى الآخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين غير مسلم وانما يكون كذلك لو كان بينهما تقابل بالذات فليس بل هما خارجان عن المقسم ايضا وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجود فقد عرفت آنفا ان هذا القسم ايضا خارج عن المقسم قوله ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع قال بعض الفضلاء من محشيه انهم ان ارادوا بالموضوع معناه الحقيقي اى المحل الذي يقوم ما حل فيه لا ماء ولا التعريف المذكور الا بتقابل الاعراض المحتاجة الى المحل تقومها من تقابل التضاد والتضايف الموجودين في الخارج فخرج سائر التقابل من التعريف وان ارادوا المحل المستغنى عما حل فيه ايضا عن ان يقوم ما حل فيه كان الاعراض او لا كما في بعض الامور الاعتبارية بالنسبة الى ما قام بها من تلك الاعتبارات مثل محل العمى المذكور وهو الموافق لما ذكره نخرج عن التعريف تقابل الامكان والامتناع والوجوب والسابق واللاوجوب والوجود والعدم لانها ليست تحت الموضوع بهذا المعنى اذ كلها ليس مما يستغنى عنها فلا يكون كلها موضوعا لها فلا يتوارد كل منها مع ما يقابله في موضوع واحد فلا يتحد الموضوع معنا على موضوع واحد لها كما هو المتبادر من الاتحاد في الموضوع وقد بحثنا في الحق التالي ويمنع عدم استغناء الموجود عن الوجود وانما يكون غير مستغن عنه لو كان الوجود متحققا في نفس الامر وليس كذلك لما عرفت في مواضع مباحث الوجود من امتناع عروضه للموجود

رد

في نفس الامر وانما يكون عروضه له بحسب الاعتبار الذهني الغير المطابق للواقع وكذا الامكان والوجوب ليس من الامور العارضة في نفس الامر فلا يحتاج معروضها اليها في الواقع فيكون مستغنيا عنها فيه بخلاف مفهوم البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل غيرهما اذ قد بين الشيخ فيما نقلنا عنه انهما اخوان ان اجتماع امثالهما في موضع واحد بان يكون نافية نعم يمتنع اجتماعهما بان يكونا عليين على امام كالاضداد في الاعيان الامور وهو ان للمتضادين وبما يكون ان معدومين فهو اقتضاء الوجود واقتضاء العدم فانهما متقابلان وليس من اقسام التقابل الآخر غير التضاد فيكونان متضادين مع كونهما معدومين في الخارج وقد بحثنا ذاقتضاء الوجود والعدم ليسا متقابلين بالذات بل تقابلهما بالعرض لتقابل بالذات هناك هو الوجود والعدم وقد مر ان المنقسم الى الاقسام الاربعة هو المتقابلان بالذات فيكون اقتضاء الوجود والعدم خارجا عن المقسم لا داخلا في المتضادين يعتبر موضوع القضية مورد او محلا للثبوت وعدم الثبوت وقد بحثنا ذلو كان كذلك لكان الامر اذا اعتبر المحمولين في موضع واحدهما الثبوت وعدم الثبوت لا العقيدتان فالصواب ان يقال المراد بالموضوع الذي يمتنع اجتماع القضيتين فيه هذه المادة اعني الموضوع والمحمول فان القضيتين المتناقضتين سواء كانتا معقولتين او ملفوظتين لا يجتمعان صدقا في مادة واحدة وسماهما عليها على ما نقلناه من الشفاء انما من قوله فنقيض يختص بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب اللذين موضوعهما المقول والمحكيات يتعاقب فيه ولا يجتمعان فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة اذ قد مر ان مثل البياض واللابياض خارج عما هو المقسم في العلوم وهو التقابل المعنى الاخص فتقابل الايجاب والسلب المندرج فيه منحصر فيما هو بين القضايا والقضية اما معقولة او ملفوظة فالمتقابلان بهذا التقابل اما القضيتان اما ملفوظتان وهذا معنى قول المص وهو راجع الى القول والعقد بمعنى ان المتقابلين بهذا التقابل هو القول والشيخ اشار اليه بقوله فنقيض يختص بالقول من حيث هو حكم وليس وجه الرجوع الى القول والعقد ما ذكره الشارح من ان الكل كجميع المعاني المركبة التي اذا حصلت في العقل كان الحاصل عقدا واذا اعبر عنه بعبارة كانت العبارة قولا راجعا الى القول والعقد فلا وجه لتخصيص هذين المتقابلين على ان اعتبار هذا غير المص في هذا المقام بعيد جدا قال بعض الفضلاء معنى كون المتقابلين في صورة السلب والايجاب في القول والعقد كونهما مندرجين تحت القول والعقد فيكون ما يتعلق به كونا ثبوتيا في

كذا هنا كون الخاص في العام كان المتقابلين بالايجاب والسلب اخص من مطلق القول والعقد و
يحتمل ان يكون الكون في كذا هنا مستعملا في الكون في الموضوع والحمل ان يكون المضاف محذوفا
ويكون المعنى يكون ويحصل تقابل المتقابلين في القول والعقد واما فسر الشارح الاصفهاني رجوع ٤
التقابل المذكور الى القول والعقد بما ذكره والا يتوهم من الرجوع الى القول والعقد رجوع
نفس التقابل الى نفس القول والعقد كما توهم العبارة وحاصل ما ذكره ان المراد بالرجوع الى
القول والعقد رجوع تقابل الايجاب في تقابل الايجاب والسلب القولي والعقدي الى المعتقد والمعلوم
التصديقي الذي يتعلق به الحكم بمعنى الاذعان العقول بمعنى ذلك القول اي القولين اللذين
معدا [illegible] قضيتين وانما زاد التصور في المشرح مع انه لم يذكر في المفسر انه لم يذكر في المفسر
تنبيها الى ان المتقابلين ايجابا وسلبا اعني ثبوت النسبة وانتفاءها لا يلزم ان يكون تعلق
العقد والتصديق بل انه لا يتوقف تقابل السلب والايجاب على ان يتعلق بالمتقابلين
التصديق والاعتقاد بل لو تعلق بهما مجرد التصور لم يخرج عن كونهما متقابلين ايجابا
وسلبا وح يكون المراد بالرجوع الى العقد الرجوع الى ما يصلح ان يكون فردا من متعلق
العقد والتصديق سواء كان متعلقا بالفعل او متعلق التصور الساذج فيندرج معنى كون
المتقابلين ايجابا وسلبا فرد المخصوص من افراد المعتقد والمتصور اعني ثبوت الذي يمكن
ان يتعلق به الاعتقاد بدلا من التصور الساذج وهو الثبوت النسبة وانتفاؤها اللذين ادركهما
اما اعتقادا او تصورا وبما ذكرنا ظهر ان المراد بالعقد والتصور في عبارة شرح الاصفهاني
متعلق العقد والتصور وان المراد بقول المحشي اذا حصل في الذهن كان اعتقاد الحد
للزوم وان كان جزئيا للزوم الكلي ثم اعلم ان ليس المراد برجوع التقابل الى القول ان يكون
في افراد القول ما يتصف بالتقابل حقيقة بل المراد ان التقابل الذي يجازا لكونه يرد الا على
المتقابلين الحقيقيين وفيه بحث اما اولا فلان المصنف هنا بين في صدد بيان احوال التقابلات
فحمل الكلام على ذلك بعيد جدا على حيث ان العقد المقتضي للمعقول [illegible] واما ثانيا فلانك
قد عرفت آنفا ان مثل البياض واللابياض خارج عما هو المقسم هناك فلا حاجة الى ما ارتكبه من المحالات
لا دخاله في المتناقضين الراجعين الى القول والعقد واما ثالثا فلان المتوطئين لا يجتمعان صدقا
في مادة واحدة حقيقة كما لا يجتمع المعقولان فيها فلا يكون اطلاق التقابل عليهما مجازا
وما نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد هنا هو الايجاب والسلب اللذين نقلهما

عن الشيخ مخصوص بالقضايا على ما هو الظ ويكون وجوده في نفسه اشارة الى الهلية
البسيطة ووجوده في غيره الى الهلية المركبة كما اشار المص اليهما بقوله واذا حمل الوجود او جعل
رابطة ولو سلم دخول مثل البياض واللابياض فيه فهو قسم من التقابل العام المصطلح عليه في
قاطيغورياس وليس قسما من التقابل الخاص المراد هنا لما عرفته فلا يصح حمل الاشكال بما ذكره
لانها من النسب الحكمية وفيه بحث اذ لو كان التضاد بين النسب الحكمية لكان المتضادان راجعين
الى القضيتين والمفط اثبات التضاد بينهما وايضا لا يلائم قول الشيخ اذا كان المتقابلان لا يجتمعان
صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا لان عدم الاجتماع في الصدق والكذب وعدم الاجتماع فيهما انما
يتعارف اعتبارهما فيما بين القضايا ولا بين النسب الحكمية فالاولى ان يقال لما كان التضاد المذكور
بين القضايا وهي ليست امورا عينية كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عنه آنفا نقول فبعضه مخصص
بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب اللذين موضوعهما الموضوعات والمحمولات تتعاقب
ولا يجتمع معا وهذا الحكم القول وليس في الوجود حمل ولا وضع وبعضه يكون من خارج شبيه
بالتضاد بين الامور العينية كما ان اقسام التقابل لما كان بين القضايا حصر فيها المتقابلين
الامور الخارجية حيث قال فبعضه يخص به القول وبعضه يكون خارج لمفهوم التضاد
من حيث هو اعم من مفهوم التقابل غير مسلم اذ لو كان مفهوم التضايف اعم من مفهوم التقابل
لصدق كل متقابلين متضايفان وليس كذلك بل الصادق كل متقابلين من حيث هما متقابلان
فهما متضايفان ولا يلزم من صدق هذا صدق ذلك قال الشيخ في منطق الشفاء ولو كان
المضاف موضوعا على التقابل لكان كل متقابلين فهما متضايفان مطلقا لا بشرط الحاق
انهما كذلك من حيث هما كان كذا لكن متضايف فهو متقابل وكل متضاد وكل عدم وملكة
وليس كل متقابل من المضاف فليس اذن المتضايف اعم من التقابل ومن حيث
انه معروض لحصة من التقابل اخص منه قيل فيه نظر لصحة قول الشارح في الحاشية فان مفهوم
المتضايف لكونه قسما من التقابل يجب ان يكون من حيث هو مع قطع النظر عن كونه معروضا
لامر اخص مطلقا من التقابل اذ المقسم هو مجموع المقسم والقيد والصواب على تقدير ان
يوجه السؤال على هذا الوجه ان توجه الجواب بان الحمل الذاتي عموم القياس الى النوع بحسب
الحمل الذاتي دون الحمل العرضي كما سينبه عليه في مباحث المهية فيجوز ان يكون النوع اعم من الجنس
باعتبار الحمل العرضي وتفصيله ان النوع مشتمل على اثر على الجنس والفصل فلو اشتمل الجنس في

ذاتية على النوع لزم الدور ولكن لو عرض للنوع للجنس لم يلزم منه محذور بل كل نوع فهو عارض
بالنسبة الى الجنس غاية الامر ان النوع في نفسه عارض للجنس بحسب الوجودين فان المضاف
مثلا من حيث انه قسم من المتقابل عارض له فانه بالنسبة الى الخارج محمول عليه فيتساويان الطبايع
المتضادة فيحمل بعضها على بعض انه من حيث وجوده في الذهن يصدق عليه المتقابل كما يصدق
على ساير المفهومات المتقابلة ونظيره الفرق بين العرضيين بان في مادة الحيوان والانسان
يتحقق العرضي بالاعتبار الاول دون العرضي بالاعتبار الثاني وفي مادة الانسان ومفهوم
المعلوم مثلا الامر بالعكس فان الانسان اذا حصل في الذهن عرض له المعلومية هناك بخلاف
ما اذا وجد في الخارج وفيه بحث اذ لو كان النوع اعم من الجنس لزم ان يوجد بدون الجنس تحقيقا
للعموم فيلزم وجود الكل بدون الجزء هف ثم لا يختلف العموم والخصوص باختلاف الذاتية
والعرضية بل مناط العموم المطلق على صدق موجبة كلية موضوعها الاخص وسالبة جزئية
موضوعها الاعم سواء كان حمل العام والخاص على افرادهما حملا ذاتيا او عرضيا او بعضها
كما حقق في موضعه وعلى هذا يمتنع ان يكون امر واحد اعم من امر آخر واخص منه ايضا
فلا يتم ما حسبه من ان النوع اعم من الجنس واخص منه ايضا باختلاف الحمل بالذاتية والعرضية
اقول فيه نظر لان مقصود السائل [illegible] قيل معنى قولهم للمضاف جنس لما تحته انه ماهو حقيقي
تلك المقولة جنس لا مفهوم لفظ المضاف وفيه بحث اما اولا فلان المقولية بالقياس الى الغير لا ينافي
حقيقة سيما الامور الاضافية كما فيما نحن فيه الا يرى ان الجسم جنس للحيوان مع انه هو الجوهر القابل
للابعاد الثلثة فيكون مقولا بالقياس الى الابعاد الثلثة وهي غيره قطعا واما ثانيا فلانه فرق
بين التضايف وبين مفهومه وذهب الى ان التضايف لو كان جنسا للمتقابل لكان صادقا على ما يصدق
عليه المتقابل فلا يلزم صدق مفهومه عليه وعدم صدق مفهوم التضايف على ما يصدق
عليه التضايف لان مفهوم التضايف عرضي له فيجب ان يصدق على كل ما يصدق عليه التضايف
سواء كان محمولا او [illegible] وكذا الحال في التقابل ومفهومه والمضاف ومفهومه واما ثالثا
فلانه ان اراد بقوله المضاف الى المفهوم الاب انه [illegible] من حيث انه اب [illegible] لكن
لا يصدق [illegible] من حيث انه اب على زيد حتى يلزم صدق المضاف اليه هو صادق من هذه
الحيثية على هذا الاب وذلك الاب وصدق المضاف عليهما ظاهر وان اراد انه ذاتي للاب
مطلقا لان زيدا مثلا اب وليس المضاف ذاتيا له ونظيره ما يقال لو ان النوع صادق

على مفهوم الانسان مثلا ولا يصدق على افراده واجيب بانه لما يصدق على الانسان الكلي يصدق
على كل ما يصدق عليه الانسان الكلي ايضا ولما لم يصدق على الانسان مطلقا لا يصدق على كل
ما صدق عليه الانسان مطلقا واما رابعا فلان الظاهر ان كل ما يصدق على شيء مطلقا فهو
صادق على كل ما يصدق على شيء مطلقا فهو كل ما صدق عليه ذلك الشيء سواء كان ذاتيا له كالحيوان
الصادق على الانسان فانه يصدق على كل ما يصدق عليه الانسان او عرضيا له كالماشي الصادق
على الانسان فانه يصدق على كل ما يصدق عليه الانسان وما يصدق على الشيء لا مطلقا بل مقيدا
بقيد فهو صادق على كل ما يصدق عليه ذلك المقيد سواء كان ذاتيا له كالمضاف الصادق
على الاب من حيث انه اب فانه صادق على كل ما يصدق عليه الاب من هذه الحيثية او عرضيا كالنوع
الصادق على الانسان الكلي فانه صادق على ما يصدق عليه الانسان الكلي ولما لم يصدق هذا القسم
على الشيء مطلقا لم يلزم ان يصدق عليه الانسان الكلي ولما لم يصدق هذا القسم على الشيء مطلقا
لم يلزم ان يصدق على كل ما صدق عليه الشيء فلم يصدق المضاف على بعض ما صدق عليه الاب و
لا النوع على بعض ما يصدق عليه الانسان بلا فرق بين الذاتي والعرضي في ذلك وهذا
التأمل قد فرق بينهما في ذلك حيث لم يرد المجيب ان ما هو ذاتي الحقيقة للمتقابل لا يصدق على ما يصدق
عليه المتقابل كما يتراءى من ظاهر كلامه فان ذلك مما لا شبهة في بطلانه على ان المراد في مسكه فهو مطالب
ببيان ذلك والجواب انه قد صرح آنفا ان المضاف هو مفهوم الاب ولا يصدق على بعض ما يصدق
عليه الاب كزيد [illegible] الشيء على جميع افراده لا يكون لازما [illegible] بان عدم صدق
ذاتي المتقابل على ما صدق عليه المتقابل ضروري البطلان وههنا منافاة لذلك وقد يقال
في شرح المقام [illegible] هذا هو الظاهر [illegible] فلان هذه العبارة [illegible] تصحيح [illegible] المتقابل
لا وفيه بحث [illegible] مع قطع النظر عن العارض اخص من المتضايفين لكونه فردا له اذ لا يلزم ان مفهوم
المتقابلين من حيث هو مع قطع النظر عن العارض اخص من المتضايفين ولو كان كذلك
يصدق كل متقابلين متضايفان وليس كذلك كما لا يخفى واستدل المتقابل جنس
بجنس [illegible] قال الشيخ في الشفاء واما التقابل فليس جنسا للاخير بوجه من الوجوه وذلك ان
المتضايف [illegible] انه معقول بالقياس الى الغير ثم يلحق هذه الماهية ان يكون متقابلا ليس انها تقوم
بها فانه ليس من المعاني التي يجب ان يتقدم في الذهن [illegible] حتى يعقل في الذهن ان الشيء [illegible] معقول
بالقياس الى غيره بل اذا صار الشيء مضايفا لزم في الذهن ان يكون متقابلا فقد اراد الشيخ

من قوله للمضايف من حيث انه معقول بالقياس الى غيره ان مفهوم ذلك لانه افراده كالابوة و
البنوة اذ ليس من حيث انها ذلك كما لا يخفى وقوله فيما يحكى هذه المهية اراد به مفهوم المضايف مثل الابوة
والبنوة فان التقابل يختص بها حقيقة ويجوز ان يحمل على نفس من حيث المضايف ويكون الحكم بالتقابل
اياها باعتبار الحمل على افرادها لا لانه احد وقد صرح بالمقصود بقوله فانه ليس من المعاني التي يجب
ان يتغير بل صرح فانه صريح في ان الغرض نفي كونه جنسا لمفهوم المضايف ولعل مقصود الامام
ايضا مثل ذلك بان يكون مراده من حيث المتضايفين من حيث هذا المفهوم ويكون الضمير في امتناع
اجتماعها راجعا الى فرد المتضايفين بطريق الاستخدام وفيه بحث اما اولا فلان مفهوم المضايف
معنى اصطلاحي اعتبر فيه التقابل قطعا لانه قسم من اقسام التقابل فالحمل لا يكون المقسم معتبرا
فيه وجنسا له فكيف يكون مراد الشيخ هنا انه نفي ان التقابل ليس جنسا لهذا المفهوم واما ثانيا
فلانه ربما اشعر هذا القائل في ان المقولية بالقياس الى الغير ليس جزءا من مثل الابوة على ما هو الظ
مما سبق منه آنفا هو ان المعاني لا يكون بالقياس الى الغير فقد عرفت انه ليس كذلك سيما في الامور
الاضافية في اذ الشيخ ان المعقولية بالقياس الى الغير اي مثل الابوة والتقابل خارج عنه و
كلام هذا المحمول على ما هو المتبادر منه ولا حاجة الى التكلف الذي ارتكبه هذا القائل
واسد ما في السلب قبل قد يستدل من قولهم عندهم ان الشدة والضعف من خواص الكيف كما ان
الزيادة والنقصان من خواص الكم فوصف التقابل بالاشدية مبني على المسامحة ان الشيخ في المنطق
لا وفيه بحث اذ يستوي ان الشدة والضعف من خواص الكيفية لكن ذلك ليس مطابقا لاطلاق
القوم فانهم يطلقون الشدة والضعف في باب التشكيك على غير الكيفية وفي هذا الباب
ايضا يطلقون على غيرها وبالجملة ما وجدنا في كلام القوم ما يقتضي اختصاصها بالكيفية ووجدنا
استعمالها في غيرها وليس من محصول كلام الشيخ ان المعاندة بين الموجبة والسالبة بحسب التصديق
اقول كما حسبه من محصوله ان المعاندة بينهما بحسب الاجتماع في الصدق والكذب اقوى
من العناد بين الموجبتين المحمولها متضادان وذلك لانهما لا يجتمعان اصلا لا صدقا ولا
كذبا بخلاف الموجبتين المذكورتين فانهما قد يجتمعان كذبا وانه لما تستلزم رفعه
معه انما هي لاشتمال الشيء على رفعه هذا المحصول مسلم اذ كل واحدة من البرودة والعترة مستلزم
لرفع الحرارة فلو كان تنافيهما لها لا يكون الا بواسطة استلزام رفعها لم يكن البرودة
اشد تباعدا وتنافيها بالحرارة وقس على الامور المذكورة نظايرها من البياض و

والحمرة والسواد وغيرها ونطهره ما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب و
السلب قد مر غير مرة ان ما هو المقسم هنا هو المتقابلان بالذات فيكون المنافاة الذاتية
تختص بين سائر الاقسام ولا يكون ذلك مختصا بالايجاب والسلب وما ذكره الشارح في بيان ذلك
مردود بما مر آنفا واعترض عليه بانه لا يلزم ح قبل يمكن ان يقال انحاذ المستدل ليس
انحصار منافي ايجاب الحمرة منافي الايجاب بالذات في السلب انحصار منافي السلب بالذات في الايجاب
قال في الشفاء واذ لا يجوز ان يكون الشيء مضاد الشيء على الاطلاق الحقيقي وذلك الشيء مضاد
آخر ولا يضاده وعلى هذا يندفع الاعتراض اقول فان قلت انه في الايجاب المشترك وفيه بحث من
وجوه منها انه منع حصر منافي الايجاب بالحمرة بالذات في سلبه اذ ضده مناف له بالذات ايضا كما عرفت
ومنها انه لا يلزم من انحصار منافي الايجاب بالذات في السلب من الايجاب وهو ظاهر فلا
يندفع شيء من الاعتراض بذلك ومنها ان الايراد المذكور لا يندفع بما اجاب به اذ حاصل الايراد
ان العناد بالذات على ما ذكرتم انما يكون بين الايجاب والسلب فلا يكون بين سائر الاقسام والمعتبر
في التقابل هو التمانع والعناد بالذات والاقسام الثلثة تكون خارجة عن التقابل وحاصل
ما اجاب به من ذلك هو الايجاب والسلب واسطة في التصديق بثبوت التمانع لا واسطة
في الثبوت ومن البين ان الايراد على سبيل التسامح والمجاز كما حسبه لم يصح حصر التقابل فيها
اذ المتقابلان على سبيل التسامح والمجاز لا ينحصر في هذه الاقسام كما لا يخفى ورد
ذلك بان العرض ح قبل لا يخفى ان دفع الايجاب العرضي اللازم لح وفيه بحث لا نقول انا
نعني بالاشدية هنا الاولية غير مسلم لظهور ان المراد بالاشد هنا ما هو اوفر عنادا او لا يلزم
نفي الواسطة في العناد او فرديته العناد واما ما حسبه من ان الاشدية من خواص الكيف
فقد عرفت آنفا انه ليس كذلك ورد بانه لا يتصور غايته الخلاف ح هذا الرد
مردود بان المنافي الذاتي يتحقق بين المتضادين ايضا وضد الحرارة الذي هو البرودة
اشد تباعدا عنها من سلب الحرارة السالب المخرج على ان المتقابلين بالسلب والايجاب ان كان
احدهما صريح سلب الآخر لكن الآخر ليس صريح سلبه مع انه متقابل له بهذا التقابل
والثالث هو التضاد المشهوري على ما سبق قد قرر سابقا انه يصح الحصر في الاربعة
التي احدها التضاد الحقيقي وهو الظ من عبارة المصنف وفيه بحث اما اولا فلانه الظ
من كلام المص ان التقابل منحصر في الاقسام الاربعة التي احدها التضاد الحقيقي وقوله حيث قسم

التقابل الى التضاد ثم قسم الى الحقيقي والمشهوري مدلول ظاهر على ان المص قد جعل التضاد الاعم
من الحقيقي والمشهوري احد اقسام كما حسب هذا القائل واما ثانيا فلان قوله تنافي الحمرة والصفرة
مثلا ومراتبها المختلفة انما هو من حيث ان احدهما بياض عند الآخر والاخر سواد عند غيره
مسلم لامتناع حمل السواد والبياض على الحمرة والصفرة وهو ظ وعلى التقدير تسليم ذلك نقول لا يلزم
منه ان التنافي بين الصفرة والحمرة بذلك السبب احد لا بد لذلك من دليل مع زيادة
ح لو اجتمع الحرارة والقرة يلزم اجتماع الحرارة وسلب الحرارة لا بعد ما فرض حيث لو اجتمع
الحرارة والبرودة يلزم ذلك مع اجتماع المتباعدين غاية التباعد واجتماع الحرارة وسلب
الحرارة اعم من الصورتين وفي الصورة الثانية زيادة وهي اجتماع المتباعدين غاية التباعد
سواء كان بين الموجودات ح فيحث اذ قد عرفنا ان المقسم ههنا هو المتقابلان اللذان لا يجتمعان
في الموضوع لا بحسب الكون فيه ولا بحسب الحمل عليه وان مثل الوهن واللافرس خارج عنه
لجواز اجتماعهما بحسب الكون فيه فتعريف التناقض باختلاف القضيتين كما هو الواقع في كتب
المنطق صحيح ولا يرد عليه ما نقل الشارح عن بعض المحققين اشد بعدا من جميع ما سواه لا نم
ان سلب الشيء اشد بعدا منه من جميع ما سواه اذ قد مر ان الضد اشد بعدا من السلب
وقيل معنى كلام ان اشد الانواع في التشكيك قبل لا يخفى بعده اه هذه العبارة
بعد ذكر ان مقولية التقابل على اقسام بالتشكيك تنادي على ان مراده ان التقابل بالنسبة
الى المضاد اشد منه بالنسبة الى ساير اقسام وايضا قبول التشكيك لا اختصاص له
باقسام التقابل حتى يقال ان قبول التضاد له اشد على ان البيان المذكور وهو ظهور
قبول ساير اقسام التشكيك وعدم ظهوره فيما عداه لا يدل على اشدية قبوله ثم
التعريب انما يجعل الاشدية على الاظهرية وهو في غاية البعد وفيه بحث ايضا في بيان كون
قبول التضاد للتشكيك اشد منها ان ذلك من احكام التضاد والمص في هذا المقام
وصدد بيان احكام اقسام التقابل كما حسب الا ترى انه حكم بان التقابل مقول بالتشكيك
مع ان القول بالتشكيك لا اختصاص له بالتقابل ثم الظ ان القائل المذكور ذهب الى ان
السعادة الكثيرة في الشدة صار منشأ لظهور السعادة لا انه حمل الاشدية على الاظهرية
من الحركة والسكون فمثل قبول السكون الشدة غير ظاهر نعم لا يخفى ان تضادهما على مذهب
المتكلمين القائلين بان السكون امر وجودي ظاهر واما على مذهب الحكماء القائلين بانه

قوله

عدم الحركة فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة على ما هو المشهور والذي جرى عليه الشارحون
واما على ما حققناه نقلا عن الشيخ فبينهما التضاد الحقيقي فالصعوبة باقية في هذا الكلام ولعل
مراده من قال باشدية السكون انما هو ان السكون كلما كان اشد كان اشد سكونا وما ذكرنا يعلمه
فساد ما نقل في قيل حاصل كلام هذا القائل ان اطلاق التناقض على ما يشمل بين المفردات
ليس بالمعنى المشهور المراد وفيه بحث اذ نعم منشأ ان اخذ التناقض بالمعنى العام الشامل لما بين المفردات
هنا كما صحيح لكن لم يكن هذا المعنى مرادا من لفظ التناقض لم يجعل القائل المذكور عليه وجعل
ما هو المتبادر منه وليس كذلك فان التناقض ههنا قسم من اقسام التقابل المعتبر في العلوم فقد عرف
انهما اللذان لا يجتمعان في موضع واحد لا دخل في احد لا بحسب الوجود فيه ولا بحسب الحمل عليه وان
مثل البياض واللابياض يجتمعان بحسب الوجود فيه وان لم يجتمعا بحسب الحمل عليه فان لم يكونا
داخلين في المتقابلين اللذين هو المقسم ههنا فلا يكون التناقض لهما قسما من اقسامه قطعا
والظاهر انه لا حاجة ح قبل نعم لو سلم انه يطلق التناقض على تقابل السلب والايجاب
مطلقا او ان تقابل السلب والايجاب يشمل المفردات ثم يحتج الى التفسير الاخير لكن ليس كلام هذا
القائل الا ان في ذلك ولا المشهور بل هو مبني على اصطلاح غير مشهور وهو تفسير الاخير
وفيه بحث اذ بعد تسليم انه يطلق التناقض على المعنى العام الشامل مثل البياض واللابياض
يحتاج الى التفسير الاخير لا يحصل ان التناقض بالتفسير الاخير من اقسام التقابل المذكور
ههنا لا بالمعنى الاول العام الشامل مثل البياض واللابياض كما حسب هذا القائل اتباعا للشارح
لما عرفت آنفا من غير اشتراط في ذلك تخرط قيل فيه انه شرط فيه عدم
اعتبار الموضوع القابل له والا لم يكن نقيضا بل عدم الملكة لما صح آنفا ان تقابل السلب
والايجاب يسمى التناقض في بحث اما اولا فلان اعتبار قابلية للموضوع غير مصرح ذكره
الشارح من ان كل مفهوم دخل في حرف السلب يكون نقيضا كذلك المفهوم وذلك لان
القابلية المعتبرة هناك ان لم يكن في خبر السلب كان تقابلا بل تقابلا نعم لزم يصدق عليه
انه مفهوم دخل عليه حرف السلب فان المفهوم الداخل عليه حرف السلب هناك هو البصر و
حده وسلب البصر نقيضه وان كانت القابلية في حيز السلب لم يكن بينهما تقابل العدم
والملكة اذ القابلية المعتبرة في التقابل المذكور يجب ان تكون ثابتة لا مسلوبة واما ثانيا فلان
المسكر بالقوة واللامسكر بالفعل ليسا مفهوما وسلب هذا المفهوم حتى لم يكونا نقيضين كان

ذلك نقضا على ما ذكره الشارح واما ذكره في معرض التوجيه فهو غير وجيه كما لا يخفى
وبهذا يظهر ان رد الوحدات قبل اعتبار الوحدات الثمان لا ينفي عن اعتبار وحدة النسبة
الا وفيه بحث اما اولا فلان قول المتفاوت في نفس النسبة غير معلوم لظهور ان التفاوت في
الطرف المتعلق بالنسبة وهو قولك في الخارج وفي الذهن لا في نفسها ولئن سلم بان اي امر
يقتضي ان يكون التفاوت في مثل قولك زيد اعمى في الخارج ليس اعمى في الذهن راجعا الى
نفس النسبة وفي مثل ليس زيد قائما في السوق ليس قائما في البيت راجعا الى متعلقيها الا الى
ان نفسها مع ظهور انه ليس فيها فرق في ذلك اما ثانيا فلانا لا نم ان التفاوت في قولك الحرف الخارجي
ليس بحرفي في الحمل اذ كلاهما حمل المواطاة ولا يبعد في احدكما مر بل التفاوت فيهما في الموضوع
اذ موضوع احدهما مسمى لفظ الجزئي وموضوع الاخر مفهومه وهو ليس بجزئي بل مسماه
ثم بعضهم ان المعدولة لا يبعد قبل ان يكون مراد المص من نفس العدم اضافته الى ما هو
سلبه سواء اعتبر معه الاستعداد اولا فلان الملكة قد يطلق على ما يعم الايجاب وفائدة اعتبار
التقييد ان لا يكون سلب النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على الرأي الذي ذكره وقال الشيخ في سوفسطيقا
الشفاء بعد نقل ما ذهب اليه الرأي المذكور واما القول الحق فيمن غير مهمل بشك فنقول
اذا قلنا كل جسم فانه غير موجود في موضوع وكل ما هو غير موجود في موضوع فهو
جوهر فكل جسم جوهر كان ذلك قياسا لا زمانا ومعلوم ان القضيتين موجبتان ولفظ غير
ماخوذة جزءا من المحمول لذلك ذكرت بحسب الموضوع ونعني ما نعني ومع ذلك
فان غير الموجود في موضوع ليس بشير الى عدم شيء موجود في جنس الجوهر بوجه من الوجوه
اذ لا جنس للجوهر اللهم الا ان يوجد المفهوم الموجود كالجنس فان فصل هذا او جعل لا لفظ المعدولة
على عدم ما من شانه ان يوجد في جهة الموجود كان هذا اقرب الى الحق بل المعدول هو الذي
حرف السلب جزء من محموله كيف كان فاذ الحرف احرف السلب الذي كلوا نوع كان تحوكا او
حد احدا كثيرا واحدهم الثناء على الموضوع بواسطة الاثبات كانت القضية موجبة من حيث
ان النعوت اما المادة وكيفيتها فهو امر اخر كالجسم المتلازم للحركة والسكون ثم في هذا الاشكال
نظر اذ الجسم قد يعرى عن الحركة والسكون كما سيأتي كما قال لا عادل ولا جائر فقيل
العدل هو التوسط بين الظلم والانظلام فان اريد بالجور الظلم فالمنظلم لا عادل ولا جائر
لكن لا يصدق عليه انه ظالم متوسط بين الظلم العدل الا ان يراد بالتوسط انتفاء الامرين

وان اريد به ما يعم الطرفين وهو الشائع في عرف الاخلاق لم يكن الخلو عن العدل والجور في الموضوع
القابل كالسواد والبياض للشيء جين جبل فيه بحث لان مراتب السواد والبياض انواع مختلفة
عندهم الا وفيه بحث اذ لا نم ان السواد والبياض انواع مختلفة بل كل احدهما اسم لطرف
واحد من طرفي الالوان وهو نوع حقيقي ولو سلم ان لكل منهما مراتب انواع مختلفة بل
كل واحد منهما فلا يكون التضاد الا بين نوعين حقيقيين منهما وهما ما هما طرفان يتحقق غاية
الخلاف بينهما دون غيرهما ولا نم انه حينئذ كلام للمص منها ان التضاد يتحقق في النوع مطلقا
لا انه مخصوص بالنوع الاخير فانه صرح بان التضاد يقع بين الاجناس العوالي ومشروط
باتحاد الجنس على انه اختصاص بالانواع الاخيرة اذ لو تحقق في الانواع المتوسطة لكن يتحقق
عن الجنس ولو تحقق في الانواع المفردة لم يكن مشروطا باتحاد الجنس فتقرير الجواب ان تحمل الجنس والفصل
ثم تحرير هذا الجواب ان الفصول الموجودة في الاعيان عين الاجناس فيها فيكون عين الانواع
ويكون التضاد المتحقق بينها الا حال بين الانواع المندرجة تحت الاجناس فلم يلزم من تحقق بينها
ما اورده السائل من ان التضاد انما يقع بالفصول لا بالاجناس لا نديراجها تحت جنس وانما يلزم ذلك
لو تحقق التضاد بين الفصول المغايرة للاجناس بالفصول في الوجود وهي امور اعتبارية لا
تحقق لها في نفس الامر ونظرها ذكرنا ان الجواب تم بدون ادعاء انحصار التضاد بين الامور
الموجودة في الاعيان مما ذكره الشارح من ان التضاد قد يتحقق بين الامور الاعتبارية
مواخذة على ظاهر العبارة على ان الكلام في التضاد الحقيقي كما سيصرح به وهو غير متحقق
بين المفهومين المذكورين اذ ليس بينهما غاية الخلاف والتضاد المتحقق بين الامور العدمية
ليس بالمعنى الذي فيه الكلام هذه الاحكام انما هو للتضاد اذ الحقيقي وذلك
لان التضاد الحقيقي احد اقسام التقابل بالذات الذي هو المقسم هنا لا التضاد المشهوري
وضبط الكلام في هذا المحل المقام ان التقابل بمعنيين واحدهما الاعم المراد من لفظ التقابل
في كتاب قاطيغورياس وهو اقسام الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا
ومما كان القوم لم يتسامحون في هذا الكتاب ويبنون الامر فيه على المتعارف المشهور اعتبر العدم
والملكة والتضاد المشهوري وجعلوهما من اقسام قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء بعد
ان حقق ان الشجاعة ليست ضد الجبن بل هو جبن بين شيئين كالمتهور فيكون ضد
الواحد واحدا ولما كان بناء هذا الكتاب على الامور المشهورة للمتعارفة غير مردودة

الى الشرائط التي بها تصير حقيقة منها لك لا يجب ان ينفصل عن هذا النحو من التحقيق المنا
المعنى الاخص المراد من لفظ التقابل في العلم الاعلى وما كان القوم بعد وصولنا التحقيق ههنا كذا
زادوا في تعريف المتقابلين هنا قيد بالذات وسموا العدم والملكة والتضاد اللذين هما من
اقسام الحقيقيين ويكون من اقسام الايجاب والسلب اللذين هما من القضايا الا ما هما
من المفردات ظاهر مرارا العلة ما يحتاج الشيء اليه في وجوده هذا التعريف لا يتناول
علة العدم مع ان المص سيصرح بانه لا بد للعدم من سبب كما يعبر بعض الفضلاء بما يوهم تخصيص
الوجود بالذكر ان المراد بالاحتياج في الوجود فقط فيتوهم عدم جامعية التعريف وقيل
الصواب عدم تقييد الاحتياج بالوجود او ما اشار الى ان العلل علل الماهية وعلل الوجود
وبان يقال ما يحتاج اليه الشيء اما في وجوده واما في ماهيته لان التحقيق يقتضي ذلك اما التعميم
فيشير به التفصيل الواقع في العلل فيه زيادة تحقيق ومعرفة واما الاطلاق فربما ينساق
منه الذهن الى التحقيق القريب للانضمام بخلاف الوصف بالوجود فانه ينصرف الذهن كما يذكر
ما ذكرنا بالتامل اللطيف وقال البعض انه لو قيد التعريف بالوجود لم يكن التعريف جامعا
بخروج علل الماهية ولعدم صحة ان علل الماهية التي هي المادة والصورة يتوقف وجود المعلول
ايضا عليها او توقف الماهية لانها في التنبيه ربما يوهم ذلك التقييد خروج تلك العلل كما ذكرناه
واعترض بان عدم التقييد يؤدي الى عدم منع التعريف اذ يصدق على ما يحتاج اليه الشيء
في صفاته مع انه ليس علة له واجيب بان المحتاج اليه هو الصفات في الحقيقة لا الشيء فلا
اندراج ويوقش بانه مسلم الا انه يندرج فيه ما يحتاج اليه الشيء في وجوده الذي هو غيره
فلا دلالة في الجواب ان يقال المنا دفع قوله اما يحتاج اليه الشيء هو المعنى العام لعلل الماهية
وقد بحثنا في السؤال الذي عبر عنه بالمناقشة فلا نبين علة وجوده فيما لا اولى علة
لثبوت الصفة لا يحتاج اليه ذلك الثبوت وهو ليس نفس الشيء بل ومتعلقه والثاني ليس علة
لثبوت الوجود للماهية فان الوجود ليس ثابتا للشيء في نفس الامر بل هي علة للوجود الذي
هو الشيء فيحتاج اليه الشيء نفسه لا متعلقه فلا جرم يندرج المناقشة فيما يحتاج اليه الشيء هو
المعنى العام لعلل الماهية والوجود وغيرهم ولا مبين وعدم مناداته ظاهر صورة
السيف يحصل في الحديد يقال الصورة التي للشيء وشاملة كصورة الوهم المنقوش على الجدار
وقد يقال الجزء الذي يكون به الشيء هو ما هو بالفعل كالنفس الفرسية فان اراد ان الصورة

البيف

السيف بالمعنى الاول توجد في الخشب لكن التعريف المذكور للصورة المعنى الثاني والكلام
فيها فان اراد ان الصورة بالمعنى الثاني توجد في الخشب فهو والسند ظاهر ويؤيده ما زاد
الشارح على بعض نسخ الشرح من قوله وافق فيه نظر لانه لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة
السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم تحقق هنا فالصواب في الجواب ان يقال لا نسلم ان صورة
السيف يحصل في الخشب فان قلت يعتبر شكل بعض الامور الصناعية ما به هو هو ويكون شكله
الذي في خصوصيته المعنى الثاني ويرد الاشكال قلت لا اشكال اذ كلما يوجد في الشكل
المذكور كان ذلك الامر الصناعي مثلا الواقعة شكل المخصوص التي بها ما هو كان
كلما يوجد فيه ذلك الشكل كان سيفا قطعا وليس المراد بالعلة المادية والصورية الى
قوله بل جميعها وغيرهما من الاعراض قبل الوضوح ذلك دفع سؤال يرد هاهنا وهو ان
ايراد مباحث العلة المادية والصورية ههنا يجب لانهما ليستا من الامور العامة فان قيل قد
صرح الشيخ في طبيعيات الشفاء بان المادة والصورة لا يوجدان في الاعراض حيث قال
لقائل ان يقول الخلقة كيفية تكون كيفية واحدة وهو مجموع شكل ولون وهب انكم تجوزون
ان يكون انواع الجواهر مركبة من جواهر فهلا صرتم على انه لا يجوز ان يكون الانواع الاعراض
تركيب وان كان لحدودها تركيب من الجنس والفصل والخلقة عندكم نوع واحد من باب
العرض ينقسم الى شيئين فيهما يحصل وجوده احدهما الشكل والاخر اللون فنقول في جواب
ذلك انا لا نمنع ان يكون اعراض مركبة من انواع اعراض كيف والعشرة عرض لانه عدد فهو كم
وهو مركب والاربع عرض وانما نمنع ان يكون هناك تحدد وحدود دا دته بل نعني بذلك
ان الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها اجزاء متمايزة
وان لم يكن احدهما طبيعة الجنس ولا الاخر طبيعة الفصل على ما عرفت في البرهان والاعراض
لا يوجد فيها ذلك الشيئان وحدته فيهما اجزاء فلا يكون شيء منها ما يدل عليه بطبيعة الجنس
كما يكيف لهذا المركب وشيء آخر ما يدل عليه بطبيعة الفصل انتهى ومعلوم ان ما يناسب طبيعة
الجنس هو المادة وما يناسب طبيعة الفصل هو الصورة كما مر فلنا ما ذكره ههنا هو انه لا يوجد
للانواع الحقيقية من الاعراض مادة وصورة كما في الاجسام وذلك لا ينافي ثبوتهما في الاعراض
في الجملة فان المركب من الحركة والسرعة وان لم يكن وحدة نوعية حقيقية الا ان احدهما
وهو الحركة يحصل معه المركب بالقوة والاخر وهو السرعة يحصل معه بالفعل ولا معنى للمادة

قوله

والصورة في هذا الموضع الا هذان المعنيان واعلم انه لا فرق بين العلة المادية والمادة وبين
العلة الصورية والصورة كما يشعر به عبارة الشرح حيث قال بعد ذلك والمادة والصورة
لا يوجدان الا للمركب فانه استعمل ههنا المادة والصورة مكان العلة المادية والصورية وقد
خص المادة والصورة بالهيولى والصورة مختصان بالاجسام وذكر السيد الشريف المحقق في
بعض حواشيه ان اطلاق المادة والصورة في غير الاجسام على سبيل التشبيه ولا منافاة بينه
وبين ما ذكره ههنا من ان المراد بالعلة المادية والصورية للمنطق الذي هو من الاعراض النفسانية
على سبيل التشبيه فلا بد ان يكون مراده اختصاص العلة المادية والصورية بحصول التعريف.
لانا نقول لو بين صاحب التتمة كون الترتيب في تعريف الفكر اشارة الى العلة الصورية بالهيئة العارضة
للمعلومات صورة الفكر فالمحقق يشير الى ان اطلاق الصورة على تلك الهيئة صريحا وما يستفاد من اطلاق
المادة على معروضها على سبيل التشبيه ولم يرد ان اطلاق علة المادية والصورية على التشبيه
بل كلامه في خصوصية البيان فان قيل عبارته في حاشية شرح المطالع صريح في ان العلة المادية
والصورية لا توجدان في الاعراض حيث قال بعد قول الشرح ان العلل الاربع كونه في تعريف
الفكر ليست على الحقيقة هذا صحيح في غير الفاعلية والعام فلا يجوز ان يكون تصحيحا بان المعلومات
بمنزلة اجزاء الفكر ولا الهيئة لان الفكر عندهم هو الترتيب وهو ليس مركبا من المعلومات و
الهيئة لان العلة المادية والصورية لا توجدان في الاعراض وفيه بحث اما اولا فلان السؤال
الوارد ههنا لا يندفع بذلك اذ لا ان ما هو مشترك بين جميع افراد الاقسام الثلثة التي هي
الواجب والجوهر والعرض او بين جميع افراد قسمين منها كالوجود والامكان
يسمى امرا عاما واما ما هو مشترك بين بعض افرادهما كالكم والكيف فلا يعد من الامور العامة ولا شك
في ان العلة المادية والصورية وان كانتا من الامور المشتركة بين الجوهر [illegible] العرض
لكنهما ليستا مشتركتين بين جميع افرادهما فلا يصح ان يعدا من الامور العامة ولا يستحقان
لان يذكرا في مقصد الامور العامة ووجه ذكرهما في المقصد المذكور ما ذكرناه في
مباحث الوجود من ان انواع ما هو موضوع الباب يصح ان يجعل موضوعا لبعض مسائل
هذا الباب سيما كان العلة من الامور العامة ومن جملة موضوعات مقصدها جاز جعل
العلة المادية والصورية اللتين هما نوعين منه موضوعا لبعض مسائل المقصد المذكور الا ترى
ان المص قد جعل الوجوب الذاتي موضوعا لبعض مسائل مقصد الامور العامة مع امتناع اشتراكه

بين

بين قسمين من الاقسام الثلثة واما ثانيا فلان قولهم قلنا ما ذكره ههنا هو ان لا يوجد الا النوع
الحقيقي من الاعراض مادة وصورة غير مسلم فان قول الشيخ والاعراض لا يوجد فيها ذلك
لاختصاصه بالنوع الحقيقي منها ابن نعم وغيره من الاعراض وما ذكره سابقا صريح في ان
الحلقة نوع وهو مركب والطائر ليس نوعا حقيقيا والعشرة نوع حقيقي عندهم وقد
صرح بانه مركب فمؤدى كلام الشيخ ههنا هو ان النوع الحقيقي من الاعراض لا يكون مركبا منها ومن
غيره بل نقل عن الشيخ ما يدل على ان المادة والصورة لا توجدان في الاعراض اصلا حيث
صرح فيه بانه لا يكون شيء من الاعراض مدلولا عليه بطبيعة الجنس وجزءا مدلولا عليه بطبيعة
الجنس وجزءا مدلولا عليه بطبيعة الفصل وقد اعترض عليه القائل بان ما بازاء طبيعة الجنس
هو المادة وما بازاء طبيعة الفصل وقد اعترض عليه هذا القائل بان ما بازاء طبيعة الجنس
هو المادة وما بازاء طبيعة الفصل هو الصورة فعلى هذا يكون نفي ما هو مدلول عليه
بطبيعة الجنس من العرض مستلزما لنفي المادة عنه ونفي ما هو مدلول عليه بطبيعة الفصل
عنه مستلزما لنفي الصورة عنه وذلك كما ينافي ثبوتهما في الاعراض في الجملة واما ما وجه به
كلام المحقق الشريف فيعلم من العبارة لا يحتمل المعارضة بما عن الكلام
لانا نقول الصورة [illegible] بحيث اذ المادة المعينة اينما اذا حصلت تشخصها حصل المركب
بالفعل اذ الصورة علة لتشخص المادة ويكون مع كل تشخص من الصورة التشخص الآخر من
المادة غاية الامر ان المادة التي تكون مع صورة تشخص تشخصا معينا تكون مع صورة
اخرى تشخصا آخر فيكون للمادة الواحدة بالعدد تارة تشخصا وتارة تشخصا آخر
بالعرض لا بالذات وقد ذكر ذلك كما صرح في موضعه فلا فرق بين الصورة والمادة في
ذلك لانا نقول الفرق بينهما ان الصورة الواحدة بالعدد يجب حصول المركب
معها بالفعل بخلاف المادة الواحدة بالعدد قوله لكن بحسب وجودها [illegible] نحتاج الى العلة
هي العلة الباعثة للفاعل على الفعل هو ذات الغاية المطلوبة لا وجودها الذهني
غاية الامر ان يكون وجودها الذهني وما يجري مجراه شرطا لصيرورة ذات العلة
باعثا للفاعل على الفعل ولا يلزم من ذلك ان يكون وجودها باعثا فيكون الغاية
باعثا بحسب انها لا بحسب وجودها الذهني ومن ثم ذهب الشيخ الى ان حقيقة الغاية
علة من حيث ان الغايات المتعادلة عدد انها من حيث هي تلك العلة لها حقيقة وشيئية

والعلة الغائية فهي بشيئيتها سبب لان يكون سائر العلل موجودة بالفعل عللا والعلة الغائية
في وجودها مسببة لوجود سائر العلل عللا بالفعل وكان الشيئية من العلة الغائية علة
لوجودها وكان وجودها معلول شيئيتها لكن شيئيتها لا يكون علة ما لم يكن معلولها يحصل
متصورة في النفس وما يجري مجراه. وتمام تحقيقه في الالهي. العلة
التامة قد يكون الفاعلية وجودها قال بعض الفضلاء قد اشرنا سابقا الى ان الوجوب ان قيل
من جملة ما يحتاج اليه الشيء فيكون التركيب لازما للعلة التامة لا يقال القوم ذكروا ان الوجوب
اثر العلة التامة وهذا يدل على ان لا يكون الوجوب معتبرا في العلة التامة لانا نقول بعد اقامة
البرهان على ان الوجوب من جملة اجزاء العلة التامة يجب كون العلة التامة مركبة في كل موضع
وهو المقصود وتصريحهم بما ذكرنا يصير معارضا على ان مرادهم بالعلة التامة ههنا معنى
آخر غير ما ذكرنا وهو مجموع ما يتوقف عليه الشيء الذي هو غير الوجوب اذ العلة المجموع بشرائط
التاثير جامع ربما يسمى علة تامة لظهور ان الوجوب اثر للعلة التامة بهذا المعنى والعلة التامة التي قصد
تعريفها ههنا واشير الى لزوم التركيب فيها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه الشيء بحيث لا يشذ عنها
شيء ولا شك ان الوجوب المتقدم داخل في تلك الجملة فيلزم التركيب في العلة التامة التي قصد تعريفها
ههنا وايضا الوجود المطلق للعلة الفاعلية متقدم بالذات على المعلول فيكون معتبرا في العلة التامة
فيلزم تركيبها من هذا الوجه ايضا لا يقال الواجب واحد من جميع الوجوه وعلة فاعلية فلا يكون
له وجود مطلق متقدم على المعلول عندهم لانا نقول لعل المعرفين بهذا التعريف لا يقولون
بما قالوه على انهم صرحوا بان الوجود المطلق مشترك بين جميع الموجودات اشتراكا معنويا وان
الوجود المطلق للعلة متقدم بالذات على الوجود للمعلول هذا وان كان مخالفا لما قالوه اولا
الا انه اصح القولين وما ذكره الشارح من تعريف العلة التامة لا يستلزم لزوم التركيب فيها مطابق
له ولا خفاء في مخالفته للقول الاول لعله المختار وايضا لا شك في اعتبار العلة الفاعلية مع القابل
فيلزم التركيب في كل علة تامة بهذا الوجه ايضا وايضا نقول ان اراد بعدم تصور المانع من
التاثير امتناع المانع وعدم امكانه فهو لا ينافي ان يكون ارتفاعه جزءا من العلة التامة اليه وان
اراد عدم تصور شيء يكون مانعا على تقدير وجوده على معنى انه ليس للعقل ان يتصور
شيئا يكون مانعا من التاثير على تقدير وجوده في نفس الامر فلا يجوز ذلك في شيء من العلل
اذ للعقل ان يتصور فاعلا مستقلا آخر موجبا بالذات فيعلم ولا شك ان وجود ذلك الفاعل

مانع من التاثير عند وجوده لاستلزامه المحال الذي ذكروه في توارد العلل فيكون ارتفاع مثل
هذا الفاعل شرطا لتاثير الفاعل الموجود في جميع الصور فيلزم تركيب العلة من هذا الوجه ايضا
وفيه بحث من وجوه منها ما اشرنا اليه في الحواشي السابقة من ان الوجوب كالوجود لا عروض له الا
في نفس الامر فلا يكون الواجب بعروض الوجوب له واجبا كما لا يكون الموجود بعروض الوجود له موجودا
فالوجوب بمعنى المصدري لا يكون موقوفا عليه ولا سابقا ولا لاحقا ايضا والوجوب السابق بمعنى كون
الواجب فانه سابق على الموجود لان الشيء ما لم يجب لم يوجد والمعلول قبل تمام العلة فيه لا شيء محض لا عين
له اصلا فلا يكون واجبا ولا موجودا اذ لا ذات له من الذوات بل لا يكون ممكنا ايضا وبعد تمام العلة
وجدانه هو عين الممكن بالذات والواجب بالغير وذات من الذوات كالانسان مثلا واذا فصل
العقل الى هذه الاعتبارات يحكم بتقدم بعضها على بعض فيحكم بتقدم الممكنية على الواجبية بالغير
والواجبية على الموجودية والموجودية على الانسانية فيكون بعض تلك الاعتبارات علة لبعض آخر
منها لا لذلك الامر المفصل اليها ودعوى القوم ان علة ذلك الامر فلا يكون العلة الفاعلية وجزءها
فلا بد من تعليم التفصيل بالواجب والممكن فانهما غير هذا الامر وعلة لبعض اعتباراته التي هو الموجود
لا انهما علة له وهذا معنى قولهم الامكان مأخوذ من جانب المعلول لا ما فسره به في الشرح
ولذلك حكموا بان الوجوب اثر العلة ومنها انه ان اراد بالوجود المطلق للعلة الفاعلية وجوده
بالمعنى المصدري فلا انه موقوف عليه بل لا عروض له للفاعل في نفس الامر كما مر آنفا وان
اراد الموجود فهو نفس الفاعل لا امر آخر حتى يلزم تعدد الموقوف عليه ونظير ذلك ما
حققناه من عدم عروض الوجود للموجودات انه لا تنافي بين الموجودية الواجب وبين
وحدته من جميع الوجوه على ما حسبه هذا الفاضل ومنها ان لزوم تحقق العلة القابلية
في كل معلول غير مسلم فانها لازمة في الحوادث عندهم لا في المبدعات كما حقق في موضعه
لا يقال ان اراد بالعلة القابلية ماهية يعرضها الوجود وهي لازمة في كل معلول لانه مبني
على ان يكون اثر الفاعل تحصيل الوجود في الماهية كما حسبه بعضهم وليس كذلك بل اثره نفس
الماهية التي هي الموجود كما سبق تحقيقه ولا يتوقف الماهية على نفسها ومنها ان المراد بعدم تصور
المانع هو ان لا يتصف شيء من الاشياء بكونه مانعا عن ذلك في نفس الامر ولا يتعقل العقل من جواز هذا فلا يكون
شيء من الاشياء متصفا بكونه مانعا عن ذلك في نفس الامر فالامكان مأخوذ
في جانب المعلول قال بعض الفضلاء فيه بحث لان الامكان مما يحتاج اليه الوجود اذ يصح ان يقال

ن

امكن فوجد وايضا ان التاثير الذي يتوقف عليه الوجود موقوف على الامكان والموقوف
على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء واذا ابتنى كون الامكان محتاجا اليه ثبت كون
العلة مركبة البتة لظهور انه يصدق عليه معنى العلة وليس علة تامة فيكون ناقصة وانه
غير الفاعل فيلزم ان يكون معتبرا في العلة التامة فيلزم التركيب وقوله الامكان ماخوذ
في جانب المعلول فاما انا اشرنا لكنا نحتاج فيما لا يفيد لان كون الامكان محتاجا الى الفاعل والى
ما هو شرط مرجح لتاثيره وكونه انضمام الى المعلول واعتباره معه سبيل الطبيعة للعلة و
شروط لا يدل على ان الامكان ماخوذ في جانب المعلول اما انا الامكان لا يحوج المعلول
الى كل انواع العلة فان المادة والصورة مما يحتاج اليهما المعلول لذاته لا لامكانه فلا يحتاج
في طلب كل علة الى ان ياخذ الامكان مع المعلول بل انما يحتاج اليه والى اخذه مع المعلول في
طلب العلة الفاعلية وما يتوقف عليه تاثيره من المرجحات دون مطلق العلة فلا يلزم من اخذه مع
المعلول في طلب الفاعل والمرجحات انه يعتبر في مطلق العلة بل اللازم عدم اعتباره في جانب
الفاعل والمرجحات وفيه بحث لانه ان اراد بالامكان في قوله لان الامكان مما يحتاج
اليه الوجود المعنى المصدري فلا نم انه يحتاج اليه الوجود لانه امر اعتباري غير
خارجي للممكن في نفس الامر على انه غير مرجح وان اراد به الممكن فهو غير معلول من وجه وعلة
لوجه اخر منه وهو الموجودية وليس علة للمعلول الذي هذه الوجوه والكلام انما هو في
علته على ما عرفت انفا وقولهم امكن فوجد يدل على ان الممكنة علة للموجودية لا على ان الامكان
بالمعنى المصدري علة الوجود ثم التاثير في المعلول المذكور الذي له هذه الوجوه لا يتوقف
على الامكان بل التاثير في الموجودية يتوقف على ممكنيته فلا يلزم ان يكون الممكن علة بل
غاية ما لزم ان يكون علة لوجه من وجوهه ولا اعتبار له في اعتبار ذاته والكلام في علته
لا في علة وجوهه واعتباراته اقول فيه نظر قيل معنى كلام المجيب ان المراد
من العلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوه فالاحتياج والامكان ومابينا وفيما موضوع عليها لا
ومفروغ عنها الى وفيه بحث لانه لا نم ان معنى العلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوه بل هي ما يحتاج
اليه الشيء كما صرح به القوم فلا يكون مفهوم الممكن معتبرا فيه سلمنا ذلك لكنا لا نم ان الذهن يتبادر
من هذه العبارة الى ما عدا هذه الاشياء لظهور ان المتبادر خلافه ولئن سلمنا ان الذهن
لا يتبادر من قولك بانه يصير الشيء اسود الى غير السواد بل يتبادر الى ما هو اعم من السواد

وغيره

وغيره كذلك لا يتبادر الى ما هو اعم من الامكان وغيره سيما اذا لم يكن لما كان مراد المجيب
ما ذكره هذا القائل ثم رتب ما ادعاه من ان العلة التامة قد يكون الفاعلية وحدها بل غاية
ما ثبت انه ان العلة بعد الامكان قد يكون الفاعلية وحدها والدعوى انما هو الاول
كما لا يخفى على من تتبع كلام القوم فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من
العلة التامة ان اراد ان الاجزاء مجتمعا جزء من العلة فهو غير مسلم لان جزء العلة علة
وجميع الاجزاء التي هي عينه ليست علة هي معلول انما العلة كل واحد وان اراد ان كل
واحد منها جزء منها فهو مسلم ولا يلزم من كون كل واحد علة ان يكون المجموع علة لجواز
ان يكون اتصافها بالعلية من حيث الانفراد لا من حيث الاجتماع كما لا يلزم من كون المجموع
معلولا ان يكون كل واحد معلولا لان اتصافها بالمعلولية من حيث الاجتماع ان يكون كل واحد
كل واحد معلولا لان اتصافها بالمعلولية من حيث الاجتماع لا من حيث الانفراد فاطلاق
لفظ العلة عليها غير صحيح قيل كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق
على الكثير منها كالانسان مثلا يصدق على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى جميعهم ايضا
وفيه بحث لما سبق الاشارة اليه وهو انه لا يجب ان يكون اثر الفاعل تحصيل
الوجود في الهيئة فان هذا موقوف على الهيئة لكن اثر الفاعل الذي يحصل الوجود فيها بل اثره
نفس الهيئة كما عرفت فيكون الهيئة معلولا لا علة ومنها انه ينتقض بالمادة بما يكون معه الشيء
بالقوة منقوض بالمادة التي لا تنفك عن الصورة المعينة كمواد الافلاك فانها انما يجعل
الشيء معه بالفعل وبالغير الاخير الاخير من الصورة اذا كانت مركبة من الاجزاء لا مركبة
وبالفاعل الذي يكون جزءا من المركب المعلول كالواجب اذا كان جزءا من المركب كما اذا
مجموع مركب من الواجب والعالم فانه موجود ممكن بوجود جميع اجزائه واحتياجه اليها وان
فاعله جزء الذي هو الواجب يصدق عليه انه جزء الذي يكون معه الشيء بالقوة وفيه بحث
اذ لا نم انتقاضه بشيء منها فان مادة الشيء بالوجه الذي هو مادة له لا يكون معه ذلك الشيء بالفعل
بل يكون معه بالقوة فاذا حصل الشيء بالفعل لم يبق المادة بالوجه الذي هو مادة له لا يكون
معه ذلك الشيء بالفعل بل يكون معه بالقوة فاذا حصل الشيء بالفعل لم يبق المادة بالوجه الذي
كان به مادة فضلا به عين الصورة التي هي حقيقة ذلك الشيء كالنطفة فانها مادة الحيوان اذ
وهي ما دام نطفة يكون الحيوان معه بالقوة بالفعل واذا حصل الحيوان بالفعل لم يبق كما كان نطفة

بل انقلب الحيوان فحاصل التعريف ان المادة ما يكون معه الشي بالقوة لا بالفعل ولا ينتقض
بالفاعل المذكور ولا بالجزء الغير الاخير من الصورة على تقدير ان يكون للصورة جزء
كذلك لان الشي مع كل منهما بالفعل ولا بمادة الفلك لانها بالوجه الذي هي مادة غير متحقق
مع الفلك كما هو شان سائر المواد مع المركبات فلا يصدق ان مادة الفلك معه بالفعل
ولو تحققت بالوجه يكون الفلك معه بالقوة لا بالفعل لكن لم يتحقق بذلك الوجه غاية
ما في الباب عدم تحققها بهذا الوجه لكونه مادة الفلك اذ يكفي في كونها مادة كونها
بحيث لو تحقق بالوجه المذكور كان الفلك معها بالقوة فان قلت اذ لزم ان يكون الشي
مع مادته بالفعل لزم ان لا يكون الخشب مادة السرير مثلا لانه مع السرير بالفعل لان الخشب
الذي يتحد منه السرير وهو حامل صورته ذلك الخشب بالقوة لا بالفعل ما ذكر اما الخشب المخصوص
الحامل بالفعل هناك فهو نفس السرير لا مادته ومنها ان حصر الفاعل مطلقا من اقسام
الخارج ليس كما ينبغي لان مثل الفاعل في المثال المذكور بحيث خارجا عن المعلول وفيه بحث
اذ المعلول المذكور بتمامه لا يحتاج الى الفاعل وانما المحتاج اليه بعض ذلك المعلول وهو
خارج عن ذلك البعض فيكون الفاعل خارجا عما هو فاعل له حقيقة ومنها ان العلل الناقصة
ليست منحصرة في الجزء والخارج اذ ربما يكون نفس الشي كالعلة القابلية للوجود لمعنى الماهية
فانها من العلل الناقصة مع انها ليست جزء المعلول ولا خارجا عنه وفيه بحث اذ لا نم ان
نفس الشي علة قابلية لوجوده وانما يكون كذلك ان لو كان للوجود عروض للاشياء
في نفس الامر وليس فليس ومنها ان العلة الغائية ربما يكون نفس الشي كما قيل ان غاية العلوم
الغير الالية حصولها انفسها فيخرج مثل هذه العلة عن اقسام العلة الناقصة التي انحصرها
فيهما من الجزء والخارج وايضا جعل مطلق العلة الغائية من اقسام الخارج ليس كما ينبغي لخروج
مثل هذه الغاية عن القسم ويمكن ان يدفع بان المراد بكون الغاية نفس الشي ان يكون وجوده
الذهني علة لوجودها الخارجي كما نص عليه الفاضل في بعض تصانيفه ولا شك ان الوجود الذهني
للشي خارج عنه وفيه بحث اذ قد عرفت مما نقلناه من الشفاء انما العلة علة بحسب ماهيتها وشيئيتها
كما نص عليه المحقق بقوله والغاية علة لماهيتها لا ان وجودها الذهني علة غاية للارادة وجودها
الذهني شرط لصدور حقيقتها او شيئيتها علة لاتصاف الفاعل بصفة الفاعلية وماهيتها
الذهنية علة لاتصاف الفاعل بصفة الفاعلية واتصافه بصفة الفاعلية علة لماهيتها الخارجية

فيكون

فيكون ماهيتها الذهنية علة بعينه لماهيتها الخارجية ولا تحد وربما يخل اتحاد ماهيتها الذهنية والخارجية
مختلفا ان الحقيقة لما مر في مباحث الوجود ولا يلزم ان يكون الشي علة لنفسه ولا ان يكون الجزء
في هذه الصورة غير خارجة عن المعلول بل هو خلاف الواقع قيل يمكن ان يقال
الوصول الى المقصد مثل انما يوجد بعد انقضاء الحركة [illegible] وفيه بحث اذ لا نم ان قولهم كان
المقصد مشعر بالانحصار في المقصد بل هو مشعر بعدم الانحصار في المقصد فيه مشابه ذكر
اللهم الا ان يحمل قولهم كما يشعر مطلقا بعدم الانحصار لا بالانحصار لكن كل ما ذكرنا
يحتاج اليه المعلول ممنوع وانما يحتاج اليه لو لم يكن وجود المعلول بعد نفسه وليس كذلك اما وجود
المعلول بدون المعين والادوات ونظايرهما فلان الفاعل الناقص يحتاج اليها لا الفاعل
الكامل قال الشيخ في الهيات الشفاء والفاعل الناقص يحتاج الى حركة والاتم يصدر عنه ما
في نفسه حصلا في المادة دون الكامل فان الصورة التي في اتم [illegible] تتبعها وجود الصورة
في مادتها ومن الممكن ان يصدر المعلول من الفاعل الكامل فيمكن وجوده بدون تلك الامور
واما وجوده بدون المصلحة والوقت وزوال المانع وامثالها فلان المادة اذا لم يكن تام الاستعداد
يحتاج الى اشياء اخر بها يتم استعدادها ولا يحتاج المعلول اليها اذ حصول في مادة تام
الاستعداد غير محتاج الى شي مما ذكرناه فلعل الامور المذكورة [illegible] الى الفاعل
والقابل دون المعلول ولعل مراد القوم من رجوعها الى الفاعل والقابل هذا لا ما فهمه الشارح
فان قلت على ما ذكرت يلزم ان لا يكون الغاية ايضا مما يحتاج اليه المعلول لجواز صدوره
من الفاعل الموجب وح يكون بدون الغاية كما صرح به الشارح قلت الغاية التي عدوها
من العلل ولا يختص بفعل المختار بل يعم سائر الافعال وقد اثبت الشيخ ذلك في الهيات
ومنهم قال المقرر واثبتوا للطبيعة غايات وكذلك للاتفاقيات على انه يمكن دفع بعض
النقوض المذكورة بجواب اخر وهو ان يقال نحن لا نسلم ان الداعي الى الاكل هو الجوع لا تحصيل
الشبع ان الجوع غاية من حيث الاعدام لا من حيث التحصيل وكما يمكن ان يكون تحصيل
معدوم باعثا على بعض الافعال كذلك يمكن ان يكون اعدام شي باعثا على بعضها
لكن ينبغي ان يقال لعل المراد ان يقول انما يلزم ذلك لو كان احتياج المعلول الى الغاية لمجرد تتميم العلة
الفاعلية وليس كذلك [illegible] وفيه بحث اما اولا فلان المصنف قد حصر العلة في الاربعة
اذ اد يقول بعض تلك الامور من تتمة الفاعل وبعضها من تتمة القابل يصح الحصر المذكور

يدفع الاعتراض عنه فلو كان مراده ان العلل ليست منحصرة فيها ذكره من الاربعة بل يدخل
فيها ما هو من تتمتها كما حسبه هذا الفاضل لم يكن له جوابا عن الاعتراض المذكور لا جوابا
غيره واما ثانيا فلان ما قرره في الكلام تكلفات بعيدة غير مستفادة منه لبطلان ما بنى
عليه هناك كما يجيء واما ثالثا فلانا لا نسلم ان المذكورات لو كانت خارجة عن المقسم لم يكن جعلها من
تتمة الفاعل والقابل لان المقسم ما يتوقف عليه المعلول وهي ليست منها كما ساء في الحواشي السابقة
ومعنى جعلها من تتمة الفاعل والقابل ان الفاعل المخصوص والقابل المخصوص يتوقف عليه
لا انها في نفسها واما رابعا فلانه لما سلم ان الغاية من تتمة الفاعل فلا يستقيم اخراج عين ما
هو من تتمته وجعله مقابلا للفاعل لا سيما في صيغة ذكره او كليهما وهو العد
قبل الحصر بنوع كما مر ولا حاجة الى ذلك قبل هذا التحقيق بحكم بل الظ
العموم ثم لا حاجة الى ذلك في هذا الغرض اعني نفي انقسام الى الجنس والفصل لما مر الا و
فيه بحث لان العموم قد قسموا اجزاء الماهية الى الجنس والفصل فلو لم يكونا جزئين كما حسبه
هذا القائل لم يصح التقسيم المذكور نعم انهما من حيث انهما جنس وفصل ليسا جزئين كما
هذا القائل لم يصح التقسيم المذكور نعم انهما من حيث انهما جنس وفصل ليسا جزئين ولا ينافي
ذلك ان يكونا جزئين من حيثية اخرى فيستقيم حمل الجزء عليهما كما ان الابام من حيث انه
ليس بمستقيم ولا ينافي ذلك كونه مستقيما من حيثية اخرى ويستقيم حمل المستقيم عليه
فالفاعل سيد الماهية ومن ثم تعلق الزمان وتعلق المادة ايضا ما منه لكن بمعنى آخر
وقد اشار الشيخ الى المعنيين في الهيات الشفاء بقوله فنقول ان كون الشيء من شيء لا بمعنى
بعد الشيء بل بمعنى ان في الماهية الاس الاول داخلا في جوهره تعالى على وجهين
فليفرض وجوده معه في زمان قال بعض الفضلاء ايضا لم لا يجوز ان يكون بعض
الزمان جزءا من اجزاء العلة التامة فلا يمكن وجود المعلول معها في زمان آخر حتى يلزم
ترجيح احد المتساويين لانا نقول يكفينا في المدعى ثبوت الوجوب في صورة العلة التامة التي
يكون الزمان جزءا منها اذ البديهة لا تفرق بين هذه المعلولات بالنسبة الى عللها ٧
التامة اصلا ايضا لما ذكر من الدليل انما يدل على ان المعلول يجب ان يوجد عند العلة التي يمكن
تفاوتها اذ فرض وجود للمعلول تارة وعدمه تارة اخرى حال كون العلة بحالها انما
يتصور في علة كذلك واما العلل الغير القارة للمعلول الغير القار فلا وايضا هذا الدليل

٥ يخل

لا يجري في نفس الزمان الذي هو ممكنا اذ فرض وجوده مع علته في زمان وعدمه في
زمان آخر وعدمه مما لا يتصور لانا نقول اذا ثبت توقف وجود معلول ما على وجوبه من علته
ما يتوقف وجود كل معلول على وجوبه من كل علة اذ لا فرق في البديهة بين علة وعلة وبين معلول
ومعلول في هذا المعنى لا يقال جواز العدم بالنظر الى العلة لا يستلزم جوازه بالنظر الى الغير
فلا يجوز ان يكون العدم ممتنعا بالغير ان كان ممكنا بالنظر الى العلة فيستلزم وقوع المحال
الذي ذكره لا استحالة لانا نقول سبب امتناع العدم سبب وجوب الوجود وسبب الوجوب لا يكون الا
سبب الوجوب بالوجود فلا يكون الغير سببا للامتناع ويمكن ان يستدل بانه يقال اذا فرض العدم بالعدم
فاما ان يقع بلا سبب وهو ضروري البطلان او بسبب فح سبب العدم سبب الوجود فلا يجتمع
مع سبب الوجود ولو جوز كون الوجود سببا للعدم فنقول لابد ان يكون هذا الطرف
اولى حين فرضه لا لو لم يكن الطرف الاخر مع تحقق سببه الذي هو علة الطرف الاخر حال كونه
الا ولويتين متساويتين فيلزم ترجيح احد المتساويين وهو خلاف مقتضى العلة عنها وفيه بحث
اذ لا يلزم من كون بعض المعلولات واجب الصدور عند علته التامة ان يكون كل معلول كذلك
ودعوى البديهة في ذلك ليست مسموعة اذ لا شك ان بعض المعلولات صادرة عن البسائط دون
بعض وبعضها صادرة بشروط ومعدات وبعضها بعدها الى غير ذلك من الفرق بين
المعلولات فلم لا يجوز ان يصدر بعضها على سبيل الوجوب وبعضها آخر لا بل ينبغي ان
يوجد لا يمكن ان يقال لو لم يكن المعلول واجب الصدور عن علته التامة لكان يمكن الصدور
عنه فيكون الصدور عنه مرجحا اذ وقوع الممكن بلا مرجح ممتنع لما سبق تحقيقه في المقصد
الامور العامة فما فرضنا علة تامة لا يكون علة تامة و المتبادر من هذا العبارة
فح فيه بحث لان ذلك انما يكون متبادرا منها لو كان قوله ولا يجب مقارنة العدم عطفا
على قوله يجب وجود المعلول معها بعينها اعني قوله وعند وجوده بجميع جهات
التاثير حتى يصير المعنى عند وجوده بجميع جهات التاثير لا يجب مقارنة العدم اما اذا كان
عطفا على مجموع المقيد والقيد كما هو الظ فلا تبادر منه ذلك اصلا وانما كان الظ ان
يكون عطفا على المجموع لان المحقق في صدد بيان احكام ما نحن فيه وهو العلة والاحكام المذكورة
في متن الكتاب متغايرة الامر الحكم الاول منها امتناع حال وجوده بجميع جهات التاثير
وكما لا يكون الحكم الثالث والرابع اعني ولا يجوز بقاء المعلول مع وحدته يتحد المعلول

بهذا القيد على ما فسره الشارح لم يكن الحكم الثاني اعني لا يجب مقارنة العدم اي لا يجب مقارنة الفاعل لعدم المعلول معتدا به بقوله وعند وجوده بجميع جهات التاثير يتعلق بقوله يجب وجود المعلول فقط لا بالحكم المعطوف عليه اذ لا يلزم من عطف جملة على اخرى ان يكون القيود المعتبرة في الاولى معتبرة في الثانية فان عطف جملة على اخرى يفيد تشريك الثانية للاولى في الحصول في تعلق القيود بها بل نقول وجوده مع وجود فاعله كما قيل اي الامكان العلم بقيد بطرف الموجود فان وجود المعلول حال وجود الفاعل بجميع جهات التاثير واجب كما سبق لا يقال نقول بوجوب تقدم العلة بالزمان لا بمعنى امكان وجود المعلول وقت وجود العلة بل نقول بامتناعه كامتناع وجود المعلول في مرتبة العلة لانا نقول اذا امتنع وجوده وقت وجودها وقد وجد بعدها بزمان كان وجوده متوقفا على امر آخر فلم يكن المفروض تمام العلة كما مر

اما المادة والصورة فلاستناد الكل بانتفاء جزئية وفيه بحث لانه قد يبقى بعض الاجزاء المادية من الحيوان والنبات بالتحليل وعلى ما قيل ان بعضها ما دام الصورة باقية ومن ثم عرف الشيخ صورة الشيء بحقيقته التي هي بها هو لان الامكان يختص في بعضها جميع الازمنة

قال بعض الفضلاء لو دل هذا الدليل على عدم بقاء عدم للمعلول بعد انتفاء علته وليس كذلك اذ ربما ينعدم شيء مركب بعدم جزء مخصوص ثم يوجد ذلك الجزء ويعدم بدله جزء آخر ويبقى عدم المعلول بحاله وكذا بعدم الحركة اللاحقة سابقا بعدم الحركة السابقة سابقا ثم يوجد الحركة السابقة مع بقاء عدم الحركة اللاحقة بحاله وليس في ذلك البعدية عن معدة لهذا العدم لاجتماعهما والمعدة لا يجوز ان يجتمع مع المعد وايضا يلزم ان لا يبقى حركة الحجر بحركة زيد مثلا بعد انعدام القوة المستفاد من زيد وليس كذلك فانا نشاهد بقاء الحركة للشدة الى القوة المستفادة من زيد بعد انعدام تلك القوة بسبب حدوث قوة بيجاد من محرك آخر فالصواب ان يحمل فصل من قال العدم الطاري على عدم علة اصلا للوجود للمعلول وان المعلول لا يبقى بعد انعدام علة الوجود والبقاء يدل على عدم بقاء المعلول وان العلة لا يبقى بعد انعدام علة الوجود والبقاء لا ان عدم علة اصلا الوجود يدل على عدم المعلول وان المعلول لا يبقى بعد انعدام علة اصل الوجود وفيه بحث اذ سلمنا ان هذا الدليل يدل على عدم بقاء عدم للمعلول بعد انتفاء علته ونمنع قوله ليس كذلك قوله ربما ينعدم شيء مركب بعدم جزء مخصوص ثم يوجد ذلك الجزء ويعدم بدله جزء آخر

وجود المعلول بعد عدم العلة لا يدل على عدم بقاء م

ويبقى عدم المعلول بحاله قلنا ذلك انما يرد نقضا لو كان عدم كل جزء مخصوص علة لعدم المركب وعلة وليس كذلك اذ قد يحصل عدم المركب بدون انعدام بل علة المركب عدم احد الاجزاء لا ان عدم موقوف عليه لعدم المركب فعدم جزء مخصوص اخص من علة عدم المركب ومستلزم له لا انه علة مخصوصة واذا كان كذلك فما دام احد الاجزاء معدوما يكون علة عدم المركب واقعا ولا يلزم من وجود جزء معدوم انتفاء علة عدم المركب لاحتمال ان يكون علة عدم واقعا بانتفاء عدم جزء آخر وكذا عدم الحركة السابقة ليس بخصوصه علة لعدم اللاحقة بل هو بشرط ما اخص من علتها وعلتها الا وقوع شيء من علل وجودها فلا يلزم من انتفاء عدم الحركة السابقة بواسطة وجودها انتفاء عدم الحركة اللاحقة حتى يلزم وجود اللاحقة وكذا علة حركة الحجر في الصورة المفروضة ليس قوة زيد بخصوصها بل قوة احد المحركين وانتفاؤها انما يكون بانتفاء قوة كل واحد منهم لا بانتفاء قوة زيد وحدها

وعبارة التعريف على عدم الوجوب غير ما فانه قال وان جاز في المعد ان جاز بقاء المعلول بعد المعد وجاز عدم بقائه بعده ويصدق ذلك بان يعدم في بعض اوقات زوال المعد ولا يلزم من هذه العبارة عدم وجوب انعدام المعد حال وجود المعلول بل انما يستفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد قيل فيه بحث لانه ان اريد به انه يجوز بقاء المعلول من المعد كما يجوز عدمه باخره فيستفاد منه جواز انعدام المعد حال وجود المعلول الخ وفيه بحث اذ قوله لا يستفاد هذا المعنى من قوله لا يجب بقاء المعلول بعد المعد ممنوع اذ لو لم يكن المعلول موجودا مع المعد يوجد بعده لعله يجب وجود بعد المعد لا يجب بقاؤه هنا زمان وجود المعد وبهذا الطريق يستفاد جواز اجتماع المعلول مع المعد من جواز بقاء المعلول بعده لا بالوجوه الذي ذكره اذ المتبادر من قول المص وان جاز في المعد بعد قوله ولا يجوز بقاء المعلول بعده انه جاز بقاء المعلول وعدم بقائه بعد المعد وحمله على الوجه الاول بعيد جدا نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد فيه بحث اما اولا فلان وجوب الوجود للمعلول بعد المعد لا يستلزم وجوب بقائه بعده كما مر والمص لم يقل وان جاز في المعد وجوب المعلول بعده حتى يرد عليه ان حق العبارة وان وجب بل قال وان جاز بقاء المعلول بعد المعد وذلك لا ينافي وجوب وجوده بعده واما ثانيا فلان السر لعله هنا وجوب المعلول انما هو بعد المعد القريب لا بعد

لا بعد المعد مطلقا الخ وفيه بحث اذ لا نم انه يجب وجود المعلول بعد انتفاء جميع المعدات
فان المعد هو ما يتوقف المعلول على وجوده وعلى عدمه الطارى عليه ومن الجائز ان يتوقف
المعلول بعد انتفاء جميع المعدات الى شرط او غيره لا بد له لتوجه المنع عليه ويتم من هذا انه
لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لم يصح لاحتمال ان يتوقف المعلول ح على امر غير حاصل
فلم يلزم وجوده   و زعم بعضهم قبل المعد البعيد بالنسبة الى القريب كالقريب بالنسبة
الى المعلول الخ وفيه بحث اذ كون المعد البعيد معدا للمعد القريب غير بين ولا مبين ولا يستدعى
مفهوم المعد ان يكون كذلك غاية الامر ان الحركات تفصل هذا القبيل ولا يلزم منه ان يكون
كل المعدات كذلك   لان المعد يستلزم لا يستعدات وجود المعلول هذه المعدات
غير بينة لان المعد علة ناقصة للاستعداد والعلة الناقصة لا يجب ان يكون مستلزما للمعلول
فلا بد من بيان استلزامه للاستعداد حتى يتم ما ذكره   واعترض بان هذا الدليل
ح اقول يجاب عنه هذا اذا كان هناك امران مستقلان يجوز وقوع المعلول بكل منهما على سبيل
البدل لم يكن شيء منهما بخصوصه علة لان العلة هو ما يتوقف عليه المعلول ولا توقف للمعلول الى الفرض
للمفروض على خصوص شيء منهما لامكان وقوعه بدون كل واحد منهما بل العلة فيهما انما هي احدهما
لان المعلول لا يمكن ان يقع بدونه واذا لم يتوقف احدهما لم يتوقف المعلول بلا اشتباه فلا ينتقض بهذه
الصورة اصلا واذا كان هناك امور يجوز وقوع المعلول بكل واحد منهما على سبيل البدل
كانت العلة احدها واذا لم يتوقف احدها لم يتوقف المعلول فلا ينتقض بهذه الصورة ايضا
لا يريبك اطلاق لفظ العلة على كل واحد من الامرين والامور المذكورة لجواز التوسع
فيه ولاحتمال عدم التنبه فان تعريف العلة يقتضى ان لا يمكن المعلول بدونها وتوهم انه يكفى
فى تعريفه بما يقع الشيء سواء امكن وقوعه بامر آخر او لم يمكن كما وقع ذلك الطرح حسن التيم وجعل
للعين والعلة واخواتها فى صدر المبحث من اقسام العلة ينوقف حولها فى تعريف العلة
اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم يتقدم ح قال بعض الفضلاء يجاب عنه هذا ان المراد باصل الوجود
الحاصل فى الزمان الاول والعلة المستعملة اذا اطلقت يراد بها فى عرفهم العلة المفيدة لاصل الوجود
بهذا المعنى دون المفيدة لبقاء الوجود ويدل عليه تجويز استعمالاتها وعدم افادة العلة
لاصل الوجود بالمعنى المراد هنا فى استعمالها بالمعنى المتعارف ان حمل هنا على مطلق العلة
اعم من العلة المفيدة والمبقية وجعل العلة الاولى مفيدة لاصل الوجود والثانية لبقاء

الوجود فلا يرد ما ذكره المحشي من قبل العلة الثانية يفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان
يكون فى الزمان الثانى او الاول لكن لما وصف العلة الثانية فى اذا انعدام العلة الاولى بحيث
لم يتخلل بين زمانى وجودى العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار دائما
وح يكون العلة الثانية علة مستقلة اذ لا معنى للعلة المستقلة الا ما يفيد نفس الوجود فلنا
ان اريد بافادة الوجود افادة نفس الوجود فقط من غير ان يكون مفيدا بصفة البقاء
فانه سفسطة ظاهرة اذ الممكن كما يحتاج فى اصل الوجود الى العلة يحتاج فى بقائه اليها ايضا
لا علة هنا غير العلة الثانية فلو لم يكن هى علة البقاء يلزم ان يبقى المعلول بلا علة البقاء على ان
نفس الوجود مما افادها العلة الاولى فلو كانت العلة الثانية مفيدة له يلزم تحصيل الحاصل اذ نفس
الوجود من غير ان يعتبر معه زيادة اصلا مفهوم واحد لا تعدد فيه اصلا فلو حصل بعلة ثم حصل
بعلة اخرى يكون تحصيلا للحاصل وان اريد بها افادة نفس الوجود وان كان مغايرا
لافادة البقاء يلزم من علة الثانية تحصيل الحاصل لما ذكرنا من ان افادة نفس الوجود التى
لا تعدد فيها اصلا بدون اعتبار الزيادة معها بعد افادتها العلة الاولى تحصيل الحاصل و
الحاصل ان تعدد العلل انما يتصور فى وجود شخصى باعتبار معارضة الازمنة بان يكون واحد
علة لوجوده فى الزمان الاول و آخر علة للوجود فى الزمان الثانى فح يتصور التعدد فى المعلول
ايضا واما اذا لم يعتبر معه ازمنة فلا يتصور تعدد التاثير فيه سواء كان التوارد على سبيل
الاجتماع او لا يظهر ذلك بالتامل الصادق وفيه بحث اما اولا فلان العلة المستعملة ما يستقل
بالايجاد ولا يكون لامر آخر مدخل فى ذلك ولا يعتبر فيها ان يكون تاثيره فى الزمان فصل ان
يكون معتبرا فيها ان يكون التاثير فى الزمان الاول ولو كان كذلك لم يكن التوارد على تقدير
وقوعه علة مستقلة بوجود لا من توارد استحالة على الممنوع واما ثانيا فلانا نختار ان المراد
افادة الوجود للمعلول على زمان هذا الوجود فقط ولا يلزم من احتياج صفة البقاء بواسطة
عدم سبق زمان وجود المعلول على زمان هذا الوجود كما ان الفاعل الخ علة ان يكون الفاعل
علة لها لجواز ان يكون الفاعل علة لنفس الوجود فقط ويكون صفة البقاء المستمر فى الزمان
الاول لكون علة لنفس الوجود فقط والاتصاف بالمعتد انه بواسطة عدم سبق زمان فى زمان
هذا الوجود كما ان الفاعل المستمر فى الزمان الاول يكون علة لنفس الوجود فقط لا
بزمان وجود المعلول اما ثانيا فلان وجود المعلول الخ احكام للمعنى الواحد الكلى

الوجود

بخصوصها وأيضا لا يلزم من ذلك تحصيل الحاصل لجواز تعدده بامتيازه في كل منها بخصوصيات
حصوله بأمر آخر سلمنا أن وجود المعلول معنى واحد شخصي لكن لا نم أن إفادة الوجود لو كان
شيئا دفعيا فإفادة البقاء يلزم تحصيل الحاصل بل يجوز أن المعلول ما دام موجودا يحتاج الى أمر
مستحفظ لجميع الماهيات للتأثير بوجوده فإن كانت العلل المذكورة واحدة كان تأثيرها مستمرا
في جميع أوقات وجود المعلول وإن كانت متعددة يجوز أن يؤثر كل منها في شطر آخر من
زمان وجوده ونحن لا يلزم اجتماع المؤثرة في الزمان واحد حتى يلزم تحصيل الحاصل
بل تأثير كل منها في حين جزء آخر من أجزاء زمان وجوده ثم أنه يلزم تحصيل الحاصل
إذ للطالب أن يثبت جواز بقاء المعلول بعد انتفاء علته بأي وجه كان ويحيل الطالب من
المعترض في هذا المقام عدم جواز بقاء المعلول بعد انتفاء علته الموجدة والمبقية كما هو مذهب
المتكلمين وبأن احتياج الممكن الى العلة بحدوثه فإذا وجد بإيجاد الفاعل يبقى بلا احتياج الى
العلة أصلا لا يقال أن الدليل المذكور هاهنا إنما يدل على ذلك لا نشك أن بقاء المعلول بعد
زوال العلة المعينة بعلة أخرى متعذر أو متعسر لأنا في هذا الموضع كلام السيد في
شرحها في تحقيق توارد العلل المستقلة إذ قد أفضى الكلام الى ذلك فقد انتهى نظره الى
تعاقب العلل إذا كانت الثانية مبقية وامتناعه في المستقلة ونفي الاستقلال بهم وأنه لم
وفيه بحث إذ ظهور ذلك غير مسلم وأي دلالة للكلام المحض على أن غرضه دليل الطالب
عرضها هو المتبادر من كلام ولا يرد عليه لا مراد المذكور لما حققنا آنفا من جواب الاعتراض
لكنه لو قال بدله قوله أن انعدم بحيث قبل أن المعترض يمنع جواز بقاء المعلول بعد العلة
قد ثبت المدعى وفيه بحث إذ البقاء استمرار الوجود فإذا انعدم المعلول ثم وجد ثانيا لم يصدق
ثم يصدق عليه أنه باق بل عائد ما صدق عليه أنه وجد مرة أخرى   فقد سبق
أنه لا يتحالف فيه بحث إذ غايته ما علم مما سبق أنه يجوز أن يكون هناك أمران يستقلان بحيث
إذا حصل أحدهما حصل المعلول به من غير حاجة الى ضميمة ينضم إليه ولا يلزم من ذلك
أن يكون خصوصية كل منها علة حتى يلزم أن يكون العلة متعددة فلما سبق أنها ثابتة
إذ لم يكن خصوصية كل منها علة فإذا وجد المعلول بواحد معين منهما لم يلزم وجود المعلول
بدون العلة لما عرفت أن العلة في هذه الصورة هي أحد الأمرين وهو متحقق هناك
فعلى هذا الوجه أنه أحدهما لا من حيث خصوصيته كما أن علة الانسان للحي من حيث أنه

فإذا انعدم بانعدام
الأولى ثم وجد ثانيا ما كان
الثانية صدق بقاء المعلول
بعد العلة
صح

حيوان لا من حيث خصوصية الانسان   وأما أنه يتوقف على أحدهما بخصوصه
فيمتنع أنه يوجد مع قبل المستدل لما أبطل هذا الشق بما ذكره من استلزام إعادة
المعدوم إذ كونهما فرض عدم مستقل غير مسلم وظاهر أن هذا المحذور لا يلزم في هذه
الصورة فلا يتم النقض بل لا يتم دليله في نفسه أيضا إذ لا يمتنع أن يتوقف على أحدهما
بخصوصه ويستلزم امتناع وجوده بدونها إذ لو اعتبر في التوقف أن لا يكون وجود الموقوف
الأنسب الموقوف عليه لم يكن قولهم لا يجوز وجود المعلول بعد علته بعلة أخرى من المسائل
بل كان نهجه ردا ومحصلا ح ما لا يمكن وجود المعلول بدونه لا يمكن وجود المعلول بدونه
بل لا معنى للتوقف إلا الأمر المقتضي للتأخر الذي هو مدلول الفاء التعقيبية الحتمية
وامتناع تبعيته شيء واحد لشيئين حقيقيين على سبيل التعاقب والتبادل غير بين بل يحتاج
الى بيان وقد انتهى نظر المستدل الى بطلانه الأول بما ذكره من الدليل وأما الثاني فلم يتم عليه دليل
فاندفع عنه هذا الإيراد ثم سعى بعض الأفاضل في دفع المنع وفيه بحث إذ قد استدل على امتناع
بقاء المعلول بعد انعدام الشرط بشرط آخر بأنه لو توقف التأثير على أحدهما لا بعينه لم يكن
خصوصية شيء بعينهما شرطا فلا تعدد في الشرط وإن توقف على أحدهما بعينه زال المعلول
بزواله فلم يكن باقيا بعده ويكون التأثير المذكور المشروط بالآخر تأثيرا آخر أو قد يجري
إنما قرر هذا الدليل في امتناع بقاء المعلول بعد انعدام علته بعلة أخرى بأن قال لو توقف
المعلول على أحد العلتين لا بعينه لم يكن خصوصية شيء منهما علة فلا تعدد في العلة وإن توقف
على أحدهما بعينه زال المعلول بزواله لم يبق بعده فالمستدل لما أبطل هذا الشق
باستلزام زوال المعلول وعدم بقائه لانقطاع استمرار وجوده بالزوال إلا باستلزام
إعادة المعدوم كما حسبتم لا يخفى على من له أدنى ممارسة لكلام القوم أنهم قد اعتبروا
في التوقف إذ لا يمكن وجود الموقوف بدون الموقوف عليه ولذا الشراح كثيرا ما يقولون في
استدلالهم لو كان كذا لزم وجود المعلول الموقوف بدون الموقوف عليه وهو ح وما
استدل به على عدم اعتبار ذلك في التوقف بالحال إذ لا يلزم من امتناع وجود المعلول
الموقوف بدون موقوف عليه امتناع بقائه بعده لجواز أن يمتنع وجوده بدونه أن يوجد
الموقوف عليه ويبقى بعده كما في المعد فإنه يمتنع وجود المعلول بدونه وإن يوجد بعده
ويجوز بقاؤه بعد المعد يحصل قولهم لا يجوز بقاء المعلول بعد علته أنه لا يمكن وجوده

بديهة ان يوجد امر لا يمكن تعاقبه بعده وقد يقال هذا حكم نظري يحتاج الى البيان لا ان يحصل انه لا يمكن
وجوده بدونه لا يمكن وجوده بدونه كما حسبه قال بعض الفضلاء لا يقال ان تم هذا الدليل
على امتناع توارد العلتين المستقلتين على سبيل البدلية بان يكون كل منهما بحيث لو وجد وحده
وجد المعلول الشخصي بان نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احديهما لا بعينها فلا يكون
خصوصية شيء منهما علة فلا تعدد في العلة التامة واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان
يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة لانا نقول لم لا يجوز ان المعلول يتوقف على احديهما
بخصوصها او لكن لا يلزم انتفاء المعلول عند انتفائها وانما يلزم ذلك لو لم يجز توارد العلل بدل
الطاري وهذا المنع لا يرد في صورة تعدد الشرط لان المذكور هناك ان الشرط لو تعدد لزال
المعلول بعد زوال احدهما والدليل عليه انه لو لم يزل المعلول عند زوال احدهما كان تاثير الآخر
في تحصيل الحاصل ولا يجري هذا الدليل في التوارد بالمعنى الاول فلذلك يرد المنع هنا دون
التعدد بتعدد الشرط وفيه بحث اما اولا فلانه لما فرض ان المعلول يتوقف على احديهما بخصوصها
كانت علته هذه الخصوصية وليست الاخرى علة له لعدم توقف المعلول عليها فلو وجدت بدلها
لزم وجود المعلول بلا علة ولذلك الحكم ضرورة واتفاقا والا لو وجد الاخرى حيث
لا يكون علة له واما ثانيا فلانا نختار ان المعلول لا يزول عند زوال الشرط الاول قوله لم
يزل كان تاثير الآخر في تحصيل الحاصل غير مسلم وانما يكون تحصيل الحاصل لو كان العام
فيه في زمان واحد واما اذا كان زمان كل واحد منهما فيه في زمان آخر فليس ذلك تحصيلا
للحاصل وان اتصل احد الزمانين بالآخر وقد مر بيان ذلك والحل منع مقدمة
القائل فيه قبل من البين انه اذا كان المعلول موقوفا على القدر المشترك لا يكون التعدد
له وفيه بحث اما اولا فلانه نقل عن الشيخ لا يدل على ما استدل به عليه من عدم جواز
توارد العلل المتعاقبة على معلول شخصي اذ كانت العلة فاعلية ومن عدم جواز ان يكون
لمعلول شخصي علتان مستقلتان كل واحد منهما بحيث لو وجد ابتداء وجد له المعلول الشخصي
وذلك لان حاصل ما نقل من الشيخ هو ان الواحد بالمعنى العام لا يجوز ان يكون علة للواحد
بالعدد الا اذا كانت وحدته عمومية تنحفظ بواحد بالعدد فالشيخ قسم ما كان الواحد بالمعنى
العام علة له قسمين وحكم بان احدهما جاز ان يكون علة للواحد بالعدد دون الآخر ولا يدخل
في شيء من هذين القسمين ما يكون العلة فيه متعددة ضرورة ان الواحد بالمعنى العام علة واحدة

كالقدر المشترك قد يدل كلام هذا على عدم جواز توارد العلتين في لا على عدم جواز ان
يكون للمعلول الشخصي علتان بالحيثية المذكورة فان الكلام في العلة الواحدة بالمعنى العام لا في
علتين كما حسبه هذا القائل سيما ان كلام الشيخ شامل للعلتين لكن لم لا يجوز ان يتوارد
علتان مستقلتان او يكون بحيث لو وجد واحدة منهما ابتداء وجد المعلول ويكون و
حدة عموم العلة تنحفظ بالواحد بالعدد غير الواحد الذي الفاعل وقد يدخل ذلك
فيما جوزه الشيخ واما ثانيا فلانا ما حكم بعدم انتقاض العقل عنه يستلزم لجواز ما حكم بامتناعه
فانه لما جاز ان يكون امر واحد مصدرا لامر واحد بالشرط المتعاقبة كان للمعلول انحاء تحصيلا
من مصدره لانه في انه يحصل ومصدره من حيث هو مصدره لا يحصل الا باحد الشرائط
المتعاقبة الذي هو امر كلي فيكون الصادر راجح في التحصيل من مصدره من حيث مصدره
ثم قوله لا يخفى ان ذلك ينفي جواز تعاقب المعلول بعد العلة الفاعلية الموجودة يعلم منه في غاية
الخفاء لانه لا ينفي جواز هذا وكذا ينفي جواز تعدد العلل المتعاقبة للامر الشخصي كما فصلناه
آنفا اذ لم يكن خصوصية شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وقوله لا يصح منع نظم
هذه المقدمة فيما هذا العدد ان يقال لانم انه اذا لم يكن خصوصية شيء من الامرين متعلقين
اللذين يصح وقوع المعلول بايهما تحقق علة له لم يكن علته متعددة او انما قلنا لا يصح المنع المذكور
هنا كما تقرر على ما مر من ان العلة هي ما يتوقف عليه الشيء ولا يتوقف المعلول في الصورة المفروضة الا
على احدهما فلا يتعدد العلة فيها قطعا بخلاف الشرط فانه لم يعتبر توقف المعلول عليه لما مر من
حصر العلة في الاربع فجاز تعدده واذا تعدد الشرط جاز تعاقب المعلول بعد شرط لشرط
آخر فتشريك الشرط للفاعل في امتناع تعاقب المعلول بعده كما اشار اليه الشارح بقوله واما
الفاعل والشرط وعدم المانع فلا ينفي ايضا المعلول بعدها غير سديد قد عرفت
ان منشأ الحكم انما هو ... قال بعض الفضلاء انه خبير بانه لا يدفع مادة الاشكال لان ذات
البناء نفسها من غير ان يعتبر معها صاحبها في كتاب والفاعل لها كانت علة موجدة للبناء
ليست علة معدة لجواز اجتماعهما معه وكذا الحال في الاب والنار وكذا في المعلول المتعلقة
بالمبادي البعيدة فانها ليست معدة للعلم المطلوب لجواز اجتماعهما معه وليست مما يجب و
جودها عند وجود العلم المطلوب الذي هو معلول فيه فيما ذكره غير هذا العلل
واجاب عنه الفاضل الجلبي في حواشيه لشرح المطالع بانه اذا ذكر اجزاء العلل المعدة

فانها انما يجوز ان يجتمع مع المعلول وان لا يجتمع ثم قال فان قيل البعض من الشرط شرط فكذا اجزاء
المعد معد بل لانم ذلك لان جزء الشرط مما يتوقف عليه وجود الشيء ولا جزء المعد معدا موجبا
للاستعداد الحقيقي يلزم من انتفائه الاستعداد عند الوجود انتفاؤه واقول الاجزاء للمعد
الذي يجوز اجتماعه مع المعلول ربما يمكن ان يدخل في المعلول من حيث وجوده وعدمه
كما اذا فرض عدم البناء وحركته معا ولا شك ان هذا العدم مما يدخل في عدم الكل
الذي له دخل في وجود المعلول فيكون له دخل في وجود المعلول فيصدق تعريف المعد عليه
فيلزم بطلان الكلية القائلة كل جزء معد يجب عدمه عند وجود المعلول وان نقل هذه
المقدمة عن معد ولا يجب الاستعداد فان الايجاب الاستعداد ليس مما يلزم المعد المصطلح
المفسر بما يدخل من حيث الوجود والعدم والاولى ان يجاب عن السؤال بان جزء المعد
لا يجب ان يكون مدخلا من حيث العدم حتى يلزم كونه معدا بالمعنى المصطلح ويمكن ان يجاب عن
الاول بان البناء فهذه الصورة معد فيمتنع اجتماعه مع البناء من حيث انه معد
وجواز اجتماعه من حيث انه لا يبطل تلك الكلية اذ المراد بها ان المعد من حيث انه معد
لا يجامع المعلول وفيه بحث اذ لو كان جزء المعد مدخلا في وجود المعلول من حيث عدمه
فالم يتعدم ذلك الجزء لا يوجد المعلول فلا يجوز ان يجتمع مع المعلول ضرورة ان ما يجتمع
مع الشيء يتحقق ذلك الشيء بدون عدمه واذا عدم البناء وحركته معا فلعدم حركته
دخل في وجود المعلول لا العدم غاية الامر ان عدمه يكون مع العدم ومامع العدم لا يلزم
ان يكون دخله وبارد بالحق وهو ان المصادمة امر اعتباري فقيل انه خبير بانه لا
فرق بين الخارجي والاعتباري في ان الاتصاف بها بحسب نفس الامر وفيه بحث لان ما ذكره
انما يرد لو ارادوا بقولهم المصادمة امر اعتباري انها امر اعتباري يكون الاتصاف به
بحسب نفس الامر وهو غير مسلم بل ارادوا به انها امر اعتباري فلا يكون الاتصاف به
بحسب نفس الامر لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول قال بعض الفضلاء لنا في
هذا المقام بحث اما اولا فلان ثبوت خصوصية للعلة بالنسبة الى المعلول المعين وانتفاءها
بالنسبة الى غيره يتوقف على ثبوت التماير بينهما بين الشيئين والا لم يكن اختلاف فيهما بذلك الثبوت
والانتفاء وجه ولا شك ان التماير وصف ثبوتي يتوقف على ثبوت المتماير بن اما في الخارج او في
الذهن فيلزم ان يتوقف خصوصيته على وجود المتمايزين لها في الخارج او في الذهن فان
[المتماير]

توقف على الخارجي يلزم الدور وهو ظ وان توقف على الذهني يلزم ان يتوقف خصوصيته
البارئ تعالى مع العقل الاول على وجود العقل في الذهن مع ان وجوده الذهني متأخر
عن وجوده الخارجي ولان الوجود الذهني [الاول] يتوقف على وجود الذهن في الخارج والذهن
اما العقل الاول او ما يتأخر عنه بالذات في ساير العقول والنفوس اذ ليس للاشياء
وجود ذهني في الواجب وهي يلزم الدور ايضا واما ثانيا فلانا لا نم ان الخصوصية المرجحة لا بد
ان يكون للمتقدم لا يجوز ان يكون للمعلول بان يكون للمعلول علاقة ومناسبة مع العلة خصوصية
لا يكون تلك المناسبة لشيء آخر بالنسبة الى تلك العلة وهي الكافية في اندفاع الترجيح بلا
مرجح وما سيجي من ان المعلول انما يدل على علته لا على العلة لان سبب الدلالة ليس الا الامكان
في حيز المنع اذ لانم ان سبب مطلق الدلالة منحصر في الامكان بل المنحصر سبب الدلالة على علة
دون المعلة بعينه لا يجوز ان يكون بين خصوص المعلول والعلة مناسبة خصوصية ليست
في غيرهما فيكون تلك المناسبة سببا للدلالة على خصوصية العلة كما بين الدخان والنار فان قيل
ان الخصوصية متقدمة على المعلول فكيف يكون راجعة اليه قلنا تلك التقدم بالنسبة
الى وجود المعلول الخارجي بالعقل دون المرتبة او ذات الماهية ولم لا يجوز ان يكون تلك الخصوصية
راجعة الى احديهما او صفة لها لا بمعنى المرجح بنسبتها الى الوجود والعدم على السوية فكونها
خصوصية لاحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح لانا نقول العقل الخصوصية لدفع الترجيح
بلا مرجح انما هو بالنسبة الى ما هو ممكن الصدور الى الفاعل ولا شك ان العدم لا يمكن
صدوره عن الفاعل الوحيد كما بين في موضعه فلا حاجة الى اعتبار الخصوصية لدفع
ذلك الترجيح بالنسبة الى العدم في علل الموجودات التي كلامنا فيها واما ثالثا فلان الخصوصية
التي حكموا بكونها عبارة عن ذات الفاعل في الواحد من جميع الوجوه لنسبتها يمكن ان تنسب
غير العلة بالنسبة الى غير معلولها فان الشيء ثابت لنفسه غير ممكن السلب عنه والنسب
الى اي شيء كان فان الانسان انسان بالنسبة الى جميع الاشياء فيلزم ان لا يكون الخصوصية
مع عبارة عن ذات الشيء بدون اعتبار شيء آخر معه لان الخصوصية التي حكموا بكونها
مما لا بد منه في الصدور عن الفاعل لدفع الترجيح بلا مرجح حكموا بثبوتها للعلة بالنسبة
الى المعلول وانتفائها عنه بالنسبة الى غيره حيث قالوا لا بد لكل علة من وجه خصوصية
مع المعلول ليست مع غيره والحق ان الفاعل ما لم يلاحظ معه ونسبته الى معنى الارتباط و

والمناسبة مع المعلول التي لا تستمع غيره لا يتصور أن يكون خصوصية ثابتة بالنسبة إلى المعلول
ومنتفية بالنسبة إلى الآخر وح لا يكون الخصوصية عبارة عن الفاعل الذي لا يكون فيه أصلا
ولو وجه اعتباري بل يكون عبارة عنه بقيد الارتباط والمناسبة فلا يكون أمرا
واحدا واحدا وفي بحث بحث أنه لم يكن يريد بالخصوصية نسبة بين العلة والمعلول كما حسب
هذا الفاضل حتى يكون ذلك متوقفا على ثبوت التمايز بينهما بل أراد وأنها أمر مخصوص
مقتضيا لأمر كذا وكذا والأمر الكذائي معلوله وأراد بالارتباط والتعلق في قولهم
المراد بالخصوصية أمر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول لا يكون له ذلك مع
غيره اقتضاءه للأمر الكذائي ولا شك أن اقتضاء الأمر كذا وكذا لا يتوقف على وجود
ذلك الأمر بل ذلك الأمر يتوقف عليه وبعض مثل الوجدانيات يقتضي وجود فرس بحكم أسبابه
لا يتوقف ذلك على أن يكون في الخارج أو في الذهن فرسا ذا أسباب بل النوع المذكور مع
ذلك الأمر وتعقبه إذا لم يشترط اقتضاءه له فسقط بحث الأول ولما لم يريدوا بالخصوصية
المذكورة أمرا يكون العلة بالإرادة وأنه الأمر المخصوص المعين وهو نفس العلة الذاتية لم يتوجه
عليهم منع ذلك لجواز أن يكون ذلك الأمر المعلول للعلة فسقط بحث الثاني أيضا ولما كان المراد
بثبوت الاختصاص والنسبة إلى المعلول وسلب الاختصاص والنسبة إلى غيره اقتضاءه المعلول
دون غيره سقط بحث الثالث أيضا فظهر أن منشأ الإيراد سوء فهم المراد
فإن قيل تحقق مصدريتان متغايرتان فإن قلت قد حكم المستدل باتحاد المصدرية و
الخصوصية بقوله فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية ثم فسر الخصوصية بأمر مخصوص
له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول لا يكون له ذلك مع غيره فتكون المصدرية غير
الأمر المخصوص المذكور ولا يلزم من تعدد المصدرية تعدد الأمر المخصوص المذكور
لجواز أن يكون لذلك المخصوص مع كل واحد من المعلولين ارتباط وتعلق واختصاص بحيث لا
يكون له ذلك مع غيره وتعدد الارتباط والتعلق لا يوجب تعدده نعم المصدرية التي هي
نسبة بين المصدر والصادر تتعدد بتعدد الصادر وأين هذا من ذلك قلت ذلك الأمر
المخصوص علة لأحد المعلولين من حيث أنه مرتبط بأمر كذا وكذا ومناسب له مناسبة مخصوصة
بها يوجده بوحدة دون غيره ولولاها لكان إيجاده لذلك المعلول دون غيره ترجيحا بلا مرجح
مثلا إذا أراد شخص أن يحرك حركة مخصوصة أرادته مرتبطة بالحركة صادرة بواسطة تلك الإرادة

تلك الحركة مناسبة مخصوصة تقتضي صدورها عنه فيصدر الحركة عنه مناسبها وتكون العلة الذاتية
الحركة المذكورة هي الشخص من حيث هو مناسب لها لا من حيث أنه إنسان عالم أو بأي اعتبار ذلك
فلاح أن العلة الذاتية لأحد المعلولين هي المناسبة من حيث هو كذلك وكذا العلة الذاتية
المعلول الآخر هي المناسبة لذلك الآخر من حيث هي مناسبة له والمناسبة مع ما يكون كذا
وكذا مع ما يكون حاصلا بالفعل وإن كان أمرا عقليا اعتباريا لكن المناسب الذي يصدر عنه
المعلول أمر موجود عيني ومتغاير باختلاف المناسبة فالمناسب بأحد المعلولين من حيث هو مناسب
مغاير للمناسب للمعلول الآخر من حيث أنه مناسب للآخر حتى لو استند أحد المعلولين إلى ذلك
الأمر من حيث هو مناسب للآخر لم يكف استناده إلى العلة الذاتية كاستناد المعلول أي الثاني
في قولنا الباني صالح وإن كان شخصا واحدا إلا أنه يدرك التعلق والجهل وإن كانا متعددين في
الخارج لكن الإنسان والحاصل الموجود أن فيه وإن كانا بالذات شخصا واحدا فيها متخالفان بالحيثية
بحيث يكون كل منهما علة عرضية لا يكون للآخر علة ذاتية له فالأمر المخصوص المذكور من حيث أنه
مرتبط بأحدهما مناسبا له مناسبة بها يوجده دون غيره والحال من حيث أنه علة ذاتية له و
هذا هو المعني بمصدرية مغايرة له من حيث أنه مرتبط بالآخر مناسبا له فالمناسبتان يتحقق مصدريتان
متغايرتان بلا اشتباه وبهذا التحقيق يندفع الاعتراض بأنه لم لا يجوز أن يكون للذات الواحدة
من جميع الجهات خصوصية أمور متعددة متشاركة في جهة واحدة أو غير متشاركة فيها
لا يكون فيها تلك الخصوصية مع غير تلك الأمور فيصدر عنها تلك الأمور بأسرها لا بعضها دون
بعض ووجه الدفع أن تلك الذات من حيث أنها مرتبطة بأحدها مناسبة له ومن حيث أنها
مرتبطة بالآخر مناسبة إياه علة ذاتية للآخر ولا شك أن ارتباطها بأحدهما ومناسبتها
ومناسبتها له غير ارتباطها بالآخر ومناسبتها إياه فيكون المرتبط بأحدهما المناسب له
من حيث هو كذلك أعني العلة الذاتية له مغايرا للمرتبط بالآخر المناسب إياه أعني العلة
الذاتية للآخر فيكون العلة الذاتية في الصورة المفروضة متغايرة متكثرة ويوجد فيما فرض
واحدا من جميع الجهات تغاير وتكثر هم فإن قلت إذا لم يكن المناسبة المذكورة التي بها يكون
العلة علة وجود في الخارج كما حكم به أصل السؤال فكيف لا يكون تكثر السلوب مرجحا لتكثر الواحد
الحقيقي كذلك لا يكون تكثرها مرجحا لتكثره قلت الخلاف في العوارض الاعتبارية قد يستلزم اختلاف
معروضها في الخارج كالوحدة والكثرة فإنهما وإن كانا أمرين اعتباريين غير موجودين في

في الخارج كالوحدة والكثرة فانهما وان كانا امرين اعتباريين غير موجودين في الخارج لكن احتلافهما
يستلزم اختلاف معروضها في الخارج فان كانت الحيثيات المذكورة من هذا القبيل يستلزم
اختلافها اختلاف الواحد الحقيقي وان لم يكن من هذا القبيل ولم يختلف الواحد الحقيقي
باختلافها اصلا حتى يكون امرا واحدا من جهة واحدة عارضة اياه ومقتضية لكل واحد
من امرين فيجب ان يصدر عنه بتلك الجهة كل واحد منهما لانها كافية في صدور كل واحد
منهما فاذا اصدر عنه احدهما لم يصدر عنه في هذه الصورة ما يجب صدوره عنه وهو الاخر وكذا اذا اصدر عنه الاخر لم يصدر عنه في هذه الصورة ما يجب صدوره
عنه وهو الاول فيلزم ان يصدر عنه صدور واحد لكان الصادر عنه في هذه الصورة
جميع ما يجب صدوره عنه لكنه يمتنع ان يصدر عنه امران فصدور وان يتعدد الصادر
بتعدد الصور بالضرورة والواحد الحقيقي كالواجب يتصف في حد نفسه
في الخارج بالسلوب والاضافات بغير تسليم اذ مرجع كون امر مسلوبا عن آخر في الخارج الى عدم
اتصافه بالآخر او عدم اتحاده معه لا الى ثبوت تعدد السلب فالواقع هنالك عدم امر بمعنى
ان ذلك الامر غير واقع لا ثبوت صفة العدم لامر واما جعل العدم صفة ثابتة فانما هو
باعتبار العقل وتعمله كما يعتبر ان عدم كل واحد من الامور الغير الحاصلة في الذي حاصل
فيه والواقع هنالك ليس في البيت شيء من تلك الامور لا ان فيه اشياء كثيرة هي اعدام
تلك الامور لا ان فيه اشياء كثيرة هي اعدام تلك الامور والاضافات لما لم يكن متحققة في
الخارج امتنع ان يكون الاتصاف بها فيه لان الاتصاف نسبة بين الموصوف والصفة
والنسبة فرع المنتسبين بدونهما على ان الامور الاضافية ثابتة للاشياء مقيسا
الى غيرها فكيف يتيسر ان الواجب في حد نفسه يتصف بها فقبل اتصاف الواجب
بالسلوب والاضافات المتكثرة انما هو بعد صدور الكثرة فصدور الكثرة توقفها الا ما فيه
على المضاف اليه والكلام في الصادر الاول وليس في تلك المرتبة الا الذات الواحدة
من جميع الجهات فان قلت السلب لا يتوقف على تكثر والواجب في اي مرتبة فرض يتصف بسلب
جميع ما عداه عنه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وح لا يكون نسبا
منتسبا الى العلة فيتعدد العلة لاجل ان يصدر اقسام تحدد ان العلة في غيرها وح لا يقبل
تعدد العلة والثاني ان يعتبر لحقوقها لمنضم الى العلة فلهذا الاعتبار ح من الوجود ولا يحصل

اقو

الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لا يخفى ما يحصره تأمل وبين
هنا سيئ لنا لا توقف للمطلوب على وجود الخصوصية وتحريره ان يقال ان العلة يجب ان يتعين
بالنظر اليه وجود المعلول الواحد ولا يتحقق ذلك الا اذا كان نسبته الى المعلول والى غيره على سواء
بل يلزم ان يكون له اختصاص به ومن البين ان الشيء الواحد من حيثية واحدة لا يكون مختصا
بشيء وغيره فان الاختصاص باحدهما ينافي الاختصاص بالاخر بالبديهة وبهذا يندفع ما اعترض
بانه يجوز له خصوصية مع امور متعددة فيصدر عنها تلك الامور باسرها لان تلك الخصوصية لما كانت
مشتركة بين المجموع وبين كل واحد واحد منها اذ بالنسبة هي وحدها منشأ تعين صدور المجموع
ولا منشأ تعين صدور كل واحد فانها اليست مطلقا بل خصوصية بالقياس الى ما عدا الخوارج
فقط فتلك الخصوصية لا يكفي في صدور شيء من تلك الاجزاء لان نسبة العلة بحسب هذه الخصوصية
الى كل جزء والى غيره من تلك الاجزاء سواء ولا يقتضي شيئا من خصوصيات تعدد انفراد المرجحات
على وجه يندفع عنه كثير من الشبه ولقائل ان يقول لا نم ان العلة يجب ان يكون لها مع كل
واحد واحد من معلولاتها خصوصية ليست لها مع غيره مطلقا وما ذكرتم من ان العلة يجب
ان يكون لها العلة يجب ان يتعلق بالنظر اليها وجود المعلول على عدمه مسلم لكن ذلك لا يقتضي ان
يكون لها بالنسبة الى وجوده خصوصية لا يكون لها في القياس الى عدمه لا ان يكون لها
بالقياس الى المعلول خصوصية لا يكون لها بالقياس الى غير المعلول مطلقا فجاز ان يكون
لها مع جميع المعلولات خصوصية يترجح بالنظر اليها وجود كل منها على عدمه وان زعمتم
انه يجب ان يترجح بها وجوده على وجود غيره ايضا فهو اول المسئلة والجواب ان الحكم المذكور
ضروري فان العقل يحكم بانه لا بد ان يكون بين العلة والمعلول خصوصية ولا يكون لها تلك
الخصوصية مع غيرها والا لكان صدوره دون غيره عنها ترجيحا بلا مرجح وفيه نظر اذ دعوى
البديهة في محل النزاع والترجيح بلا مرجح وذلك لا ان ما دام تلك الخصوصية يرجح على ما يسلب
تلك الخصوصية بسبب الخصوصية المشتركة واشتركت في صدور هما عنها فلا ترجيح لاحدهما
على الاخر وقد يلخص من هذا المبحث ان مدار هذا التقرير على انه يجب ان يكون للعلة خصوصية
مع كل معلول لا يجب الاشتراك فيها غيره مطلقا سواء كانت الخصوصية موجودة او لا ثم قيل
اقول لا يخفى على المتعقل المنصف انه اذا اشتركت الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق للمختص بكل واحد
لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهو سر التي بها امتاز عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت

شيئا لاقتضت العدمية المشتركة فلم يتحقق الامور المتعددة المتمايزة فعليك بالتامل الصادق وفيه
بحث من وجوه منها انا نقول لو لم يعتبر الاعتبار تحقق الوجود غير مسلم اذ اللازم من اعتبار تحقق
ما لا تحقق له وجوده اصلا لا ذهنا ولا خارجا فان من الجائز ان يعتبر تحقق اجتماع النقيضين
مع ان وجوده ممتنع ذهنا وخارجا فاعتبار التحقق لا يكون مستلزما للوجود ولا يلزم من
اعتبار تحقق السلب وجوده ومنها ما ادعاه من انه اذا اشتركت الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق
ما يختص بكل واحد وهو تميزه التي بها امتيازه عن غيره غير مسلم ايضا اذ خصوصية العدم مع
المعلول لو كانت مشتركة بين معلولين كانت العدمية مقتضية لكل واحد منهما فيكون منشأ خصوصية كل
واحد منهما مثلا لو كانت عدمية مقتضية ... وبكا ذا اقتضاها مشتركا بينهما او كانت العدمية منشأ خصوصية
كل واحد منهما ولا يلزم من اشتراك الخصوصية اقتضاء العدمية المشتركة فلا يكون مقتضى العدم بل يكون
مقتضاها خصوص كل واحد من المعلولين بل لا يصح ان يكون مقتضى له لو كانت مقتضية المقتضى
المشترك ثم لم يكن اقتضاؤها مشتركا بين امرين بل يكون مختصا بامر واحد هو العدم المشترك
وقد فرض مشتركا هف فاحسب من ان الخصوصية لو كانت مشتركة كانت مقتضية للعدم المشترك
يكون باطلا قطعا والجواب انه يقتضي صدورا ... قبل صدوره لا ليس صدورا
فهو لا صدورا فهو لا صدور لا ... وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بلا صدوره ا في قوله صدور
لا ليس صدورا فهو لا صدورا غير صدورا فغير مفيد لان غير صدور ليس نقيضا الصدور
فلا يلزم التناقض بل نقيض صدورا عدم صدوره وهو ظاهر وان اراد به عدم صدوره
فلا نسلم ثم منع ضرورة انه لا يلزم من صدور لا ... عدم صدور الا لغير ... او
اول المسئلة واما ثانيا فلان الحصر المستفاد من قول المطلقا انما يصدق لو لا احتمال وقوع كل
منها في زمان غير مسلم لاحتمال ان يصدقا في زمان واحد ... انه يشترط ... في
التناقض كالامر الواحد للموضوع لموضوعين ... في زمان واحد يصدق على انه
واحد وليس بواحد فيقول واذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق ممنوع
ثم انه اراد باندفاع الايراد مثل ما ذكره انه يندفع بانه اذا وجب الجامع من حيث وجب
بعينه لم يتحقق منشأ خصوصية كل منهما بل يتحقق منشأ العدم المشترك ... كلا الامرين غير
مسلم لما مر في مثله وهذا الوجه كتب ابن سينا الى بهمنيار وقد ذكر بهمنيار هذا الوجه
في كتاب التحصيل لكنه لم يجعل اللازم اجتماع النقيضين كما فعل الشارح بل جعل اللازم

عدم

عدم صدور الباء عنه لا النقيض الحقيقي التي يجب صدوره عنه منهما فانه قال واعلم
ان الشيء البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين معا معية بالطبع فانه لا يصدر عنه
شيء الا بعد ان يجب صدوره فان صدر عنه الالف من حيث يجب صدور الباء عنه لم يكن
ح واجب صدور الباء عنه فانه ان صدر عنه من حيث يجب صدور الباء عنه كان
من حيث وجب صدور الباء عنه يصدر عنه ما ليس باء فلا يكون اذن صدور الباء
عنه واجبا هذا ما ذكره ووجهه ان الباء والجيم اذا وجبا من حيثية واحدة وكانت تلك
الحيثية كافية في صدور كل منهما وجب ان يكون الصدوران منها معلقا بكل واحد منهما
فلو صدر عنه احدهما لم يتعلق ذلك الصدور بالاخر وقد وجب ان يتعلق به
فيلزم ان لا يصدر عنه ذلك الصدور مع ما يجب ان يصدر به هف فان قلت
لم لا يجوز ان يتعلق الصدور المذكور بهما معا قلت لانه يلزم عدم صدوره ما يجب صدوره
قلت ممنوع ذلك لان الصدور نسبة بين المصدر والصادر ويتحقق ويتعدد الصدور
بالضرورة فلا يجوز ان يصدر امران بصدور واحد فلو صدر امران فلا بد ان يكون
هناك صدوران ويلزم عدم صدوره ما يجب صدوره فتدبر وبتقرير ذلك عرفت
ان لا حاجة الى ما زعم الشارح من تشنيع الامام حمل الكلام على خلاف المرام قال بعض الفضلاء لو لزم
تعدد الصدور بتعدد المصدر لم يمكن ان يقتضي جهة بسيطة لذاتها لازمين في مرتبة
واحدة الا بواسطة لازم اخر بل تقتضيهما بواسطة لازمين اخرين كذلك و
وهكذا فيلزم ترتب لوازم غير متناهية مع كونها محصورة بين حاصرين المبتدأ و
اللازم الاخير بيان الملازمة ظاهر واما بيان بطلان اللازم فلان لكل جهة بسيطة يلزمها
الامكان والعباطة لذاتها وان نسخ المحصور ... بطلان تلك التسلسل الذي ... ان
المنطوق عليه لا ... انها امور اعتبارية لا تحتاج الى علة ولو احتاج الى علة موجودة و
الكلام في صدوره للموجود ومصدره لانا نقول الاتصاف بالامور الاعتبارية يحتاج
الى علة وان لم يكن نفسها محتاجا اليها والكلام في الاتصاف بتلك اللوازم لا في انفسها
والبديهة لا فرق بين صدور الموجود وصدور الاتصاف بالاعتباري في كون صدوره
منها مستلزما لتعدد المصدر وعدم استلزامه وفيه بحث اذ بطلان اللازم ممنوع
قوله كل جهة بسيطة يلزمها العباطة والامكان لذاتها قلنا قد مر غير مرة ان صدق

لا يستلزم ثبوت المبدأ ايضا كما ان صدق الواجب والموجود لا يستلزم ثبوت مبدأيهما كذلك
صدق الممكن لا يستلزم ثبوت الامكان وصدق البسيط لا يستلزم ثبوت البساطة لما ان هناك
امكانا وبساطة لكن مرجعهما الى السلب فان الامكان عدم اقتضاء الوجود والعدم او عدم وجوب
الوجود والعدم نظرا الى ذات الممكن والبساطة سلب الجزء وعلة السلب عدم علة الثبوت ومثلا الممكن
لا يقتضي الوجود والعدم لفقدان علة اقتضائه بهما فلا يكون علتهما الذات لكن لا نم انهما في نفسهما
واحدة او الامكان تعرض للماهية بقياسها الى الوجود والعدم والبساطة يعرضها في ذاتها
واعترض بان ثبوته لا يتوقف على ثبوت المبدأ وفيه بحث اذ لا ثبوت للسلب في الواقع والواقع ان ليس هناك
شيء وثبوت السلب باعتبار العقل وجعله كأمر ثبوتي لا يكون ثبوتها على العقل واعتباره فان قلت
متحليه السلب في العدم لا يتوقف على ثبوتها أسبق من ان الوجود فلا يتوقف على عدم شيء فلم يجز
ان يصدر عن الواحد الحقيقي بشرط عدم شيء وبشرط عدم امر آخر شيء آخر مع انه لم
يكن للسلب ثبوت قلنا ذلك لم يكن السلب الواحد الحقيقي مقتضيا للسلب مع انه بما يتعدد بتعدد
ويرجع الامر هناك الى ان يكون الواحد الحقيقي موجدا او شيء غيره وح تعدد العلة بالسلوب
غير معقول كما لا يخفى الا ان لا نم لزوم احتياجه الى كل من العلتين قيل فيه بحث
لانه ان اراد بالاحتياج كونه بحيث لا يمكن وجوده بايجادها بخصوصها فلا نم ان العلة يجب ان يكون كذلك
لجواز ان يكون المعلول محتاجا الى علة ويوجد العلة المعينة من غير ان يحتاج اليها بخصوصها كما ان زيدا
يحتاج الى من يعطيه دينارا ما فيعطيه عمرو من غير ان يكون محتاجا الى عمرو بخصوصه وان اراد بالاحتياج
مجرد الاسناد فلا يصح العلاوة فهو لا ينافي الاستغناء عن غيره والجواب ان المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف عليه
بخصوصه بالضرورة اذ لو امكن كون احد الامرين او الامور كافيا في تحققه كان العلة المقتضية هو
القدر المشترك بين كل واحد بعينه فلا تعدد في العلة المقتضية وح يظهر جواز احتياج كل من
شيء الى المرجح بالموجد في السؤال وفيه بحث اذ لا نم ان المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف عليه بخصوصه
والسند ما مر من المثال فان اعطاء الدينار يستند الى عمرو ولا يتوقف عليه بخصوصه ودعوى الضرورة
فيه غير مسموع فقد يستند الى ما يتوقف عليه بخصوصه وقد يستند الى ما يتوقف عليه بعمومه كيف ولو
كان المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف عليه بخصوصه لكان الامر الواحد بالنوع الكافي في ايجاد
الامور يستند الى القدر المشترك بينها كما حسبه هذا القائل وهو واحد بالعموم فاذن يكون الواحد
بالعموم فاعلا للواحد بالخصوص [illegible] قال بعض الفضلاء لو تم لدل على امتناع توارد العلل المستقلة

الاحتياج على سبيل البدل على معنى ان اي علة توجد ابتداء يوجد المعلول بها لا بما عداها لكن واحد منهما
لما كان مستقلا في الايجاد استغنى المعلول عن الاخر فلا يكون ما فرض علة علة لان العلة ما يحتاج اليه الشيء
والشيء عند لا يكون محتاجا اليه لانه لما استغنى عنه لا يكون محتاجا اليه للاستغناء لاجتماع النقيضين
واما كونه محتاجا اليه في وقت انتفاء الغنى فلا يحتمل لانا نقول المعلول اذا جاز وجوده مع احدى
العلتين يكون بذاته غنيا عن الاخرى والغني عن الشيء بذاته لا يحتاج اليه اصلا كما صرح به في شرح
المواقف فلزم ان لا يكون ما فرض علة علة لعدم اتصافه بالاحتياج والحق ان ما ذكر من التوارد ليس
بتوارد حقيقة بل العلة في تلك الصورة احد الامرين اذ ليس الاحتياج الى خصوص شيء منهما
واقول المراد من الاحتياج الذي اعتبر في تعريف العلة كون الشيء بحيث لو وجد لوجد المعلول بعلته
حليته وهو لازم لكل علة وان لم يكن وجود المعلول حاصلا بها بالفعل والعلة الثانية لاحدى
العلتين بسبب استقلال الاخرى في المعلول بل غناه عن علتها والاحتياج اليها بالمعنى المذكور
بخلاف العلة الثانية في صورة اجتماعهما فانه عدم الاحتياج بالمعنى المذكور وهو ينافي
العلية اذ المراد بالاستقلال ان المعلول يوجد بكل منهما فقط وان فرض كون الاخر للوجود معه غير
موجود وهو يستلزم عدم توقف الاخر فيكون موجودا وهو معنى العلة الثانية المنافي للعلية
وما ذكر من ان العلة في هذه الصورة احد الامرين ان اراد به مفهوم الاحد فهو امر مبهم لا يكون
علة للمعين وان اراد المعين فاما ان يراد كل واحد معين فذلك هو التوارد وان اراد الاحد
المعين بالخصوص فلا يكون الاخر من العلة في شيء وفيه بحث اما اولا فلان الممكن لما كان متساوي النسبة الى
الوجود والعدم بالقياس اليه يحتاج في وقوع كل منهما الى مرجح ويمتنع وقوعه بدونه اذ لو امكن
وقوعه بدونه لزم امكان الترجح بلا مرجح وانه محال كما ان الترجيح بلا مرجح محال لان امكان الترجح
بلا مرجح ينافي ذلك المرجح وما يتوقف عليه شيء علة لوجود المعلول بعد ان العلة يكون ممتنعا لا بالمعنى
الذي ذكره هذا الفاضل يستدعي امكان وجوده بدونها هو على ان هذا المعنى الذي
فسر الاحتياج به لا يفهم من لفظ الاحتياج اصلا فما هو العلة الحقيقية في صورة التوارد
على سبيل البدل هو القدر المشترك لا خصوصية كل واحدة اما ثانيا فلا نختار ان العلة في
الصورة المذكورة مفهوم احد الامرين وهو القدر المشترك قوله امر مبهم لا يكون علة للمعين
قلنا القدر المشترك امر كلي يكون تارة في ضمن خاص وتارة اخرى في ضمن خاص آخر فالامر الخاص المذكور
يستند اليه المعلول ويكون علة للمعلول لاحتياجه اليه بعمومه لا بخصوصه فالمعلول مستند الى المعين وذلك

للمعين عن اثر من حيث انه عين العام ومتحد معه لا من حيث انه خاص حتى لو لم يكن ذلك المعين من جزئيه
من حيث انه عين العام فى المذكور ومتحد معه لم يترتب الاثر المطلوب كما ان الانسان يصدر عنه الحركة
الارادية من حيث انه حيوان لا من حيث انه انسان حتى لو لم يكن الانسان عين الحيوان ومتحدا
معه لم يصدر عنه الحركة الارادية فمصدر المعلول معين لا مبهم لكن مصدريته فذلك المعين مصدر
بواسطة انه عين العام ومتحد معه وبهذا لا يلزم من ذلك ان يكون المعلول مستندا الى ما يحتاج اليه
بعموم لا بخصوص ولا محذور فيه   الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة
فيه بحث لانه لا يلزم من توقفه على كل واحد منهما توقفه على المجموع حتى يلزم ان لا يكون شيء
منهما علة مستقلة الا يرى ان الشارح قرر ان كلا من اجزاء العلة التامة موقوف عليه وليس المجموع كذلك
وان اراد توقفه على كل منهما توقفه على المجموع ورد عليه ما مر بالمعطوف عليه [illegible] المختار وقسما له رابعا
وهو التوقف على الكل الافرادي بل هذا معنى تعدد العلة المستقلة الذي هو محل النزاع و
الجواب انه اذا توقف المعلول على كل واحد منهما كان مجموعهما مما يتوقف عليه المعلول وبه يحصل
المطلوب وهو انه لا يكون شيء منهما علة مستقلة سواء كان ذلك المجموع موقوفا عليه او لا لا يقال يجوز
ان يكون الموقوف عليه احدهما لا بعينه لانا نقول فلا تعدد في العلة [illegible] فان قيل فلم [illegible] الشارح خلاف
ذلك فيما سبق حيث منع المقدمة القائلة اذ لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في العلة
وحمل الجواب الجلي على ما يتوهم على اضافة العلل على معلول واحد قلنا هذا مبني على ما اشتهر من انه
اذا تحقق احد العلتين تعين احتياج المعلول اليه بخصوصه فالحاصل انا لا نرى الشيء ان العلة
يجب ان يكون موقوفا عليه بخصوصه لكن لا يلزم ان يكون موقوفا عليه بخصوصه لكن لا يلزم ان يكون
منشأ التوقف على خصوصها ذات المعلول بل يجوز ان يكون منشأ العلة كما يجيء في بحث الاتحاد
يكفي في عدم استقلال كل واحد من العلتين توقف المعلول على كل واحد منهما لانه لا يصدق
ح على احديهما العلة لانها جميع ما يتوقف عليه المعلول لتوقفه على العلة الاخرى ولا يتوقف ذلك
على ان يصدق على جميعهما انه موقوف عليه حتى يتم ذلك فيستدل بالجميع [illegible] موقوفا عليه ولا بان
يكون مجموعهما مما يتوقف عليه فيستدل بذلك على عدم استقلال كل منهما   وهذا
خلاف الواحد بالنوع الخ قيل الاولى ان يقال كما في الشرح القديم فانه لا يمتنع توارد المستقلين
المختلفين بالنوع عليه لان هذا هو معنى العكس في الوحدة النوعية اعني ان يكون المعلول واحدا
بالنوع والعلة كثيرا بالنوع الخ وفيه بحث اما اولا فلانه حتى كلام المعترض على ما بيناه من هو ان

النوع

النوع يجوز ان يقتضي امرين مختلفين بالنوع بحسب تركيبه من امرين كذلك فانه بحسب الاقتضاء
الى النوع لا الى الاخر انه وحينئذ لا يندفع ذلك بما ذكره هذا القائل من ان الاقتضاء يكون بامرين مختلفين
فان المقتضي امر واحد هو النوع واقتضاؤه المختلفين بواسطة تركبه من امرين مختلفين
فان المقتضي امر واحد هو النوع واقتضاؤه للمختلفين بواسطة تركبه من امرين مختلفين
فلا بد لنفيه من دليل آخر واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون المشخصات متحدة في النوع ومختلفة
بالعدد ويقتضي كل واحد منها نوعا آخر وغاية ما لزم من ذلك ان يقتضي كل فرد من افراد
نوع واحد فردا آخر من نوع آخر وفساده [illegible] واما ثالثا فلانه استدل
به على خلاف المشخصات الحقيقية من قوله اذ لو لم يكن في احدهما صفة مسلوبة عن الاخر لم يتحقق الامتياز
لا يدل على خلاف اختلافها بالحقيقة لاحتمال ان يكون متفقة الحقيقة ويكون في بعضها صفة
مسلوبة عن الاخر كما في افراد نوع واحد   بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة
ما فيه بحث اذ لو احتاج المعلول الى علة ما الى كل واحد من العلتين كان ما يحتاج اليه المعلول
واحدا لا متعددا وغاية ما لزم من حصول الاستناد الى كل واحد منهما ان يصير ما استند اليه
المعلول في الصورة المفروضة متعددا ويكون المحتاج اليه الذي هو العلة يقتضي بنوعها في
الصورة المفروضة غير متعدد فلم يكن هناك توارد العلتين على معلول واحد نوعي بل يكون
توارد ما استند اليه المعلول المفروض في ذلك لا هذا   تعين كل واحد منهما
احتياج المعلول على نفسها على ما تقدم فيه بحثا اذ قد تقدم ان كل واحد من العلتين
تعين اسناد المعلول اليها ومعناه انها تعين وقوع المعلول بها لا انها تعين احتياج المعلول
اليها اذ لو اريد بالاسناد الاحتياج لكان المعلول محتاجا الى كل واحد منهما في نفس الامر بحسب
اقتضاء العلتين ثم وجوده بدونهما مع امتناع وجود المحتاج بدون المحتاج اليه
سواء كان منشأ الاحتياج ذات المحتاج او ذات المحتاج اليه او امرا ثالثا فيكون كل منهما علة
واحدة مستقلة لان كل واحدة منهما مستقلة اخرى كما هو المفروض قوله والطبايع لا وجود
لها في الخارج غير مسلم بل الحق انها موجودة فيه كما ذهب اليه جمهور الحكماء وصرح به المصنف في مباحث
الماهية وحققناه هناك وكما انها على وجودها فقصد [illegible] يريد الانسان في الخارج فان
المراد بالمجموع في تلك القضية هو ما يفهم من لفظ الانسان كما اطبق عليه المنطقيون فاذا لم يكن
هذا المفهوم موجودا في الخارج لم يصح اذ زيد ما هو هذا المفهوم فيه لا انه لا يكون موجودا

فى الخارج يمتنع ان يكون زيد غيره فيه الصحة فهو اذن موجود فى الخارج ولا شك ان طبيعة
نوع غيره فيكون الطبيعة النوعية موجودة وهو المطلوب مضاه ان افراده
التى هو واحد بالنوع لا اختلاف فى ان تلك الافراد امور متكثرة فى الواقع وكان وصفها الكون
وصفا لها بحال متعلقها الذى هو النوع فلو حمل كلام المصنف على ما حمله الشارح يصير حاصله
انه يجوز توارد العلل المستقلة على الامور الكثيرة التى يكون نوعها واحدا وقد يحدد فى
هذا الكلام لا يخفى فالوجه ان يترك كلام المصنف على ظاهره ونفسر ان المعلول الواحد بالنوع
لا يلزم ان يكون علته واحدة بالنوع لجواز ان يصدر نوع واحد من انواع متعددة
واما استدلاله على امتناع ذلك فضعيف فتامل فيه انما وقد يختلج فى البال ما كان
ذلك البحث هو انه بحث في بيان المعقولات الثانية لان المعقولات الثانية انما تعرض للاشياء
فى العقل ومما ليسا كذلك لصدق العلة والمعلول على الاشياء حال كونها فى الخارج والجواب
ان مفهوم العلة والمعلول داخل فى تعريف المعقول الثانى بحسب اخذهما ولا ينافى ذلك
صدق ذلك المفهوم على الاشياء حال كونها فى الخارج كما ان مفهوم الموجود والشىء و
الواحد والكثير كذلك فقيل تعريض على من علم من كلام الشيخ فى نظائرهما ان المعقولات
الثانية ما تعرض للموجود الذهنى فلا يكون وصفا للموجود الذهنى لا يكون منها الوجود ونظائره
كالعلة والمعلولية لان اوصاف الموجود الذهنى فان الموجود فى الخارج ليس هو الماهية الموجودة
فى الذهن بل الماهية من حيث هى كونها الموصوف بصفة الموجود الخارجى مثلا ليس هو الماهية
الموجودة فى الذهن بل الماهية الموجودة فى الخارج ان اخذ فى العلة اقتضاء وجود المعلول
فى الفعل وان اخذ بمعنى كونه بحيث لو وجد لاستتبع المعلول فالموصوف بها هو الماهية من حيث
هى ولذلك حكم الشيخ بانه ليس الوجود من المعقولات الثانية وكانه حسب انه يجب ان يكون الوجود
الذهنى قيدا للموصوف بالمعقولات الثانية حتى يكون موضوعها الماهية مع قيد الوجود الذهنى
وليس كذلك بل المعتبر فى المعقول الثانى ان يكون الوجود الذهنى مناط العروض على ما سبق
تفصيله ولا شك ان الماهية بحسب وجودها فى الخارج لا منا … الوجود فى الخارج
بل هى منشاء بحسب هذا الاعتبار فلا يكون الوجود عارضا لها بحسب هذا الوجود
وانما يجاز عنده فى تصور الذهنى فقط على الوجه الذى سنذكره فيكون عارضا ذهنيا
نعم الكلام فى العلية والمعلولية ولا شك انه لو اتحدتا برتب الاثار الخارجية عليها بالفعل

(margin note, page 354: بالفعل)

ومقابلها فهما من اللواحق الخارجية ضرورة ان منشاء الاثار الخارجية انما هو الوجود الخارجى
وانه ما لم يوجد شىء فى الخارج لم يتصف بالوجود الخارجى غير شىء وان اريد بها كونه بحيث لو
وجد فى الخارج لاستتبع المعلول ومقابله فلا ريب فى العدم كونها فى اللواحق الخارجية بل يجب
ان يكون من لواحق الماهية التى لا اختصاص لها بالذهن والخارج وان اخذ على وجه لا يخفى فى
للموجود الخارجى مثل ان يوجد فى العلة كونه بحيث يحصل وجود المعلول بوجودها و
عدمه بعدمها او فى العلية ما يلازم هذا المعنى ونقيضه كان من اللواحق الذهنية والامر فى
مثل ذلك بين هذا ويحتمل ان المصنف تسامح فى بعض المواضع فذكر المعقولات الثانية فى مقابلة
اللواحق الخارجية وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بالوجود والعلية والمعلولية معانيها
المتبادرة منها فلا يصح قوله بل هى عينه بهذا الاعتبار ضرورة ان الماهية ليست عين الوجود
بهذا المعنى فى الخارج وان اراد بها المشتقات فكما ان الماهية عين الموجود فى الخارج كذلك
عين المعلول فيه وانما تغاير المعلول عينها فى تصور الذهنى فقط فلو اندفع بذلك الاشكال عن
الوجود يندفع به الاشكال عن المعلول بل عن العلة ايضا كما حسبه من انه بذلك يندفع الاشكال
عن كون الوجود معقولا ثانيا دون العلية والمعلولية كما يدل عليه قوله بقى الكلام فى العلية
والمعلولية غير تام واما ثانيا فلان المصنف بالعلة بما فسرها ثم حكم بانها من ثوانى المعقولات
وهذا القائل فى صدد بيان ذلك ولما لم يقدر على بيان ان المعنى المذكور من المعقولات
الثانية قال المراد بالعلية معنى اخر كان من المعقولات الثانية والمعنى الاخر المذكور
ليس معنى لفظ العلة اصلا فلم يشاهد اطلاق لفظ العلة عليه ولو استقام هذا البيان
لجاز ان يبين مثلا ان العوارض الخارجية من المعقولات الثانية وبالعكس مثلا انفعال الجرم
بالسواد كذا كان من المعقولات الثانية لو اريد بالحركة ذاك كان من العوارض الخارجية
والعجب توسل هذا البيان بقوله والامر فى مثل ذلك بين اذ الاتصاف بحيثية
لا يتصور الا بين شيئين قال بعض الفضلاء كون التوقف حقيقة لا يقتضى الا مطلق التغاير
بين الشيئين ونفس ولو بحسب الاعتبار ومن الجائز ان يتحقق بين الشيئين ونفسه بحسب
الاعتبار ولذلك قيل ثبوت الشىء لنفسه ضرورى وثبوت الذاتى بمعنى الذات للذات
غير معلل ويمكن ان يقال لا اراد ان التوقف فى نفس الامر حقيقة غير اعتبارية تتوقف
على تغاير حقيقى بين الشيئين بالذات دون الاعتبار ولا يلزم ان يكون التوقف اعتباريا

(margin note, page 355: لك)

والكلام في التوقف بحسب نفس الامر وفيه بحث اذ المعنى ثبوت الشيء لنفسه وثبوت الذات
للذات يصحح الحمل والحمل هو الحكم بالاتحاد وليس بين المتحدين نسبة فالاستدلال به لا يدل
على ان بين الشيء ونفسه نسبة بغير تعدد   لان المعلول المعين لا يستلزم
علة معينة قيل ان اراد ان استلزام المعلول المعين للعلة المعينة ليس كليا لنا انه مبني على
جواز تعدد العلل الواحد بالحقيقة وفيه بحث اذ نختار الشق الثاني وهو انه لا شيء من المعلولات
المعينة يستلزم علة معينة وذلك لان المعلول لامكانه يستلزم العلة لا بخصوصية
ذاته حتى لو لم يكن ممكنا لم يستلزم العلة اصلا والامكان يستدعي محتاجا لا امرا
مخصوصا اذ لو استدعى محتاجا مخصوصا لا يوجد الممكن بدونه فالمعلول وان كان
معينا لا يستلزم علة معينة نظرا الى ذاته   اقول فيه بحث لانه يجوز ان يكون
له قيل من البين انه لا يمكن ان يكون للشيء الواحد الى آخر نسبتان متنافيتان وان عللنا
بجهتين ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين وان استند الى علتين مختلفتين فالحاصل
الجهة التي هي منشأ النسبتين كما صرح به لا يدفع المحذور بل لا بد من اختلاف في احد
الطرفين فح يبطل اندفاع المحذور وفيه بحث اذ قد تبين انما نسبة العلة الى المعلول
بالوجوب ونسبة المعلول اليها بالامكان وان الوجوب والامكان متنافيان فلا يمكن
يكون بينهما نسبتان متنافيان واذا كان كذلك فكيف يكون ما انه لا يمكن ان يكون للشيء
الواحد الى آخر نسبتان متنافيان نقول ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين يحكم بامتناع اجتماع
المتنافيين من جهة واحدة ويحتمل الاجتماع من جهتين كما فيما نحن فيه   ان اراد بلا فتغاير
في الدليل المرضي قيل لم انه يحتمل اقسام التالي هو ان المراد نفس المعلولية فكانه قال
كل واحد منهما على تقدير الدور معلول للآخر المعلول لذلك الواحد فيلزم معلولية
كل واحد منهما لنفسه وهو محال لان المعلولية نسبة لا يتصور الا بين شيئين ولا يخفى مخل
ذلك في التقرير الذي ذكره الامام اذ يصرح قول العلة متقدمة على المعلول والمعلولية
قولنا العلة علة للمعلول وكذا قولنا لو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما على ما يتقدم
عليه بمنزلة قولنا لو كان الشيء علة لعلته لكان علة لعلته التي هي علة له وهو لغو وفيه بحث
اذ كثيرا ما يصرح بالمقدمات الاولية اذا كانت نافعة في الاستدلال فلو قيل العلة
للمعلول لتذكر ان بين العلة والمعلول نسبة ثم بين انه على تقدير الدور يلزم ان يكون

العلة والمعلول امرا واحدا فيلزم ان يتحقق النسبة في شيء واحد لا يرد هذا بانه ذكر في تلك
المقدمة المعلومة وعلى تقدير كونها لغوا زائدا في البيان لم يكن ما نحن بصدده من جنس بيان ...
في الملتمس كما لا يخفى فلا يستقيم قوله ولا يخفى تشكيل ذلك في التقرير الذي ذكره   وهذا المعنى
يقال له بالنسبة الى العلة بالتقدم قيل فيه بحث لانه ان اراد بالمعنى المصحح لترتيب المعلول على العلة بالفاء
نفس الترتيب الذي هو مدلول الفاء فانه المصحح لترتيبه وعطفه عليه بالفاء فلا يصح قوله هذا المعنى يقال له
بالنسبة الى العلة كونه علة ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه وكما اوله وبالنسبة الى المعلول كونه
الى المعلول لكونه معلولا ومحتاجا اليه ومفتقرا وموقوفا ما هو بالنسبة الى العلة التقدم وبالنسبة الى
المعلول التاخر وان اراد به التقدم المشترك بين العلية والمعلولية يصح قوله هذا المعنى يقال
له بالنسبة الى العلة كونه متقدما وبالنسبة الى المعلول كونه متاخرا فان التقدم والتاخر
متغايران للعلية والمعلولية وعلى ان لهما كيف والغرض من هذا الكلام اثبات الامر الزائد
الذي هو الترتيب على وجه يندفع الشبهة الناشئة من الاتحاد لا ابطال عدم ان التقضي على ان التالي
الذي هو محض بطلانه هو تقدم الشيء على علته حتى يقال انه عين المتنازع فيه كما ذكره الشارح في
الحاشية لانا نقول بعد تصريح اثبات الامر المصحح لترتيب العلة على المعلول بالفاء اذ لا دخل له في
المطلوب بل يكفي ان يقال لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه ولا دخل لاثبات المعنى المصحح
في اثبات هذه الملازمة اصلا حتى يقال لو رد ... لاثباتها فيه بحث اذ نختار ان المراد بالمعنى
هو المصحح لترتيب المعلول على العلة بالفاء وكلامه انه غير العلية والمعلولية قوله بل هو بالنسبة
الى العلة التقدم وبالنسبة الى المعلول التاخر فاما ان اراد التقدم والتاخر بالعلية
فلا نظير لهما معنى سوى العلية والمعلولية وان اراد بهما التقدم والتاخر بمعنى آخر فمن
البين انه ليس الكلام فيه   نقول كل واحد منهما محتمل غير هذا غير وارد
على ما ذكره المصنف لان الحاصل ما ذكره انه لو ترتب معروضاتها في سلسلة واحدة الى غير النهاية
لم يكن شيء منها احدها حاصلا بالفعل لان كل واحد منها كان ممتنع الحصول بدون علة
حاصلة بالفعل فما دام للطرف حكم الوسط لم يحصل واحد بالفعل حتى يحصل منه
واحد آخر لكن آحادها حاصلة بالفعل فلم يكن السلسلة غير متناهية ويجب وجود
علة واحدة لذاتها هي طرف السلسلة وحاصل ما اورده الشارح عليه انه لا يجوز ان
يحصل واحد من آحادها بواحد آخر وهذا الآخر بآخر وهلم جرا وهذا الاحتمال

انما يجوزه العقل اذا لاحظ احد آحاد السلسلة ويعرض حصوله بواحد آخر ثم
يعرض ذلك الآخر بآخر وهكذا فانه اذا لاحظ بهذا الوجه لم يقدر على استيعاب
جميع آحادها لعدم تناهيها فلم يظهر الخلف عنده اما اذا لاحظ جميع آحاد السلسلة
اجمالا ويذكر ان شيئا منها لا يحصل بالفعل ما لم يحصل واحد آخر بالفعل فلا شك في انه
ما دام للطرف حكم الوسط لم يحصل واحد آخر بالفعل فلا شك في انه ما دام للطرف شيء بالفعل
حتى يحصل به آخر فلا يوجد شيء من آحادها اصلا وبظهر ما ذكرنا ان قول المحشي في
حواشيه واحسن لذاتها هي طرف منحصرة للدليل المذكور لا انه مصادرة على المطلوب كما حسبه الشارح
قيل هذا الدليل من مخترعات المص وليس كذلك فانه مذكور في كتب المحصلين ههنا قال بعض
الفضلاء هذا الدليل منقوض بالنفس في العدميات لان الممكن ما لم يجب عدمه لا يكون له عدم و
ما لم يكن له عدم لا يكون لغيره عنه عدم فالممكن من حيث انه لا يكون له عدم ولا لغيره
عنه عدم فلو كانت العدميات المترتبة منحصرة في الممكن لم يكن شيء منها حاصلا فلا بد من عدم لا
يحتاج الى غيره وهو الممتنع فيلزم انقطاع السلسلة عنده والحل ان عدم كون الممكن واجبا
لذاته لا يستلزم ان لا يكون له وجوب بالنظر الى غيره حتى يلزم ان لا يكون له وجود و
لا يكون لغيره عنه وجود ونظيره ذكرنا ان التصورات والتصديقات لو كانت كلها
كسبية لم يكن اكتسابها على تقدير كونها للنفس فليس ما نحن فيه مبنية على ان النظرية لذاتها تقتضي
المجهولية وفيه بحث اما في النقض فانه انما يتوجه لو كان العدم الذي فرض فيه كثيرا في نفس
وليس كذلك فان الواقع انه ليس هناك شيء والعقل يفصل هذا اللبس الواحد الى عدم
هذا وعدم ذاك وعدم ذلك تفصيلا من قبيل تفصيل المتصل الواحد الى هذا الجزء
وذا الجزء وذلك الجزء كما انه ليس في المتصل الواحد كثرة في نفس الامر والكثرة باعتبار
العقل وعمله كذلك نفس اللبس المذكور وكثرته في نفس الامر والكثرة باعتبار العقل وعمله
وكما ان بعد اعتبار الكثرة يكون بين الاجزاء تقدم وتأخر كذلك بعد اعتبار الكثرة
يكون بين تلك العدميات تقدم وتأخر الا ان التقدم الذي بين الاجزاء بالوضع وفي التقدم
الذي بين العدميات بالعلية وكما ان التسلسل في الاجزاء المذكورة بمعنى عدم الانتهاء الى جزء
لا ينقسم بالعقل الى جزء آخر فيه لا بمعنى ترتب امور غير متناهية في نفس الامر
كذلك التسلسل في العدميات المذكورة بمعنى عدم الانتهاء الى عدم لا يقدر العقل على اعتبار عدم

آخر موقوف عليه لا بمعنى ترتب امور غير متناهية في نفس الامر والتسلسل البرهان على استحالته هو بهذا
المعنى لا بمعنى الاول فانه واقع في العدد من جانب الزيادة والمقدار من جانب النقصان واما في الحل
فانه لما توقف وجوب كل واحد من تلك العدميات على وجوب عدم آخر فما دام للطرف حكم الوسط
لا يحصل الوجوب هناك اصلا كما بينا ان ذلك آنفا وسالفا في صورة نحو منها التطبيق الذي ذكره
هذا الفاضل نقول لكل منها بحسب غيره ويوجد بغيره قيل هذا انما يرد
على ما قرره في توجيه كلام الشارح اما على ما نقرره فلا ورود له اذ ذلك كما لا يخفى وفيه بحث اما اولا
فلان حصر سبب امتناع عدم سلسلة الممكنات بالاسر على توجيهه بتقدير التسلسل في الامور المذكورة
ممنوع لجواز ان يكون عدم سبب امتناع عدم السلسلة بالاسر انما انتفاء مرجح عدمها على وجودها
اذ مع انتفاء مرجح العدم يكون العدم ممتنعا بالغير لما الانحصار لكن لا نم قوله فالاستلزام
عدم ما هو واجب بغيره لان عدم سلسلة الممكنات بالاسر على تقدير التسلسل مستلزم لعدم كل واحد
منها واجب بغيره فيكون عدمها مستلزما لعدم امور غير متناهية واجبة بالغير في نفس
لا يمتنع عدم مجموع في نفس الامر عدم كل جزء منه ممتنعا فيها ولقائل ان يقول لا نم ان
الواجب يمتنع الحصول على فرض وقوع التسلسل فلم لا يجوز ان يكون موجود آخر وعلم يكن سلسلة
لتنتهي من آحاد السلسلة لا بد له ليتوقف الشرح واما ثانيا فلان عدم انطباق عبارة
الشارح على ما ذكره لا يستره كما لا يخفى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد
لم قيل لا يخفى اذ التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الآحاد مفصلا بل يكفي ملاحظتها على
الاجمال بان يفرض كل جزء بازاء ولو توقف على ملاحظة الآحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق
على تقدير الترتيب ايضا كما وفيه بحث اذ لو كان التطبيق بفرض كل جزء بازاء آخر
كما حسبه هذا القائل لا بوقوع كل منها بازاء آخر في نفس الامر والتطبيق التفصيلي
ممتنع اعتراضه فيكون اجماليا واذا كان اجماليا لم يتميز الاجزاء بعضها عن بعض آخر مع المنطبق
فلم يتعين بحسب الفرض ان اي جزء من هذه السلسلة ينطبق على اي جزء من تلك بل يفرض ان كل
جزء من هذه جزء من تلك فينطبق كل جزء من احديهما على جزء من الاخرى فتعقل المنطبقين
في كل مرتبة بحسب الفرض ولا بحسب نفس الامر لعدم الانطباق فيها فمن اين يعلم ان الزيادة واقع
في الجانب الآخر لا في الارتباط ولا في هذا الجانب مع ظهور ان الزيادة واقعة في نفس الامر
في هذا الجانب ولا شك في سقوط الغرض العقلي التطابقي في نفس الامر في هذا الجانب الجانب

في نفس الامر حتى يلزم انطباق انقطاع السلسلة من الجانب الآخر فيهما سلمنا انه يجري في
التطبيق الاجتماع في كل مرتبة بحسب الفرض لكن غاية ما لزم من ذلك انه يكون السلسلة متناهية
بحسب الفرض الغير المطابق لما في نفس الامر من ذلك الجانب وهو غير مفيد اذ المدعى تناهيها
متناهية في نفس الامر من ذلك الجانب وغيره لذلك غير لازم لجواز ان يكون غير متناهية بحسب
نفس الامر من ذلك الجانب ومتناهية بحسب الفرض الغير المطابق من الجانب المذكور وغير خفي
ان انطباق اجزاء السلسلتين واقع في نفس الامر والمعنى المنطبقتين ههنا ان يكون كل منهما
مفروض لمرتبة واحدة من مراتب العدد او لكون جزء اول السلسلة فيكون جزء الاول من احديهما
منطبقا على الجزء الاول من الاخرى والثاني بالثاني والثالث بالثالث هكذا ومعنى التطبيق
هو التشبث الى الانطباق وان خ اجزاء السلسلتين الى الانطباق فلا بد من ان يكون منطبقا ثم
بالاسر ان يوجد في الناقصة في نفس الامر اول وثان وثالث ورابع وخامس الى
كل مرتبة من مراتب العدد الموجود في الزائدة او لا يكون منطبقة وقد تبين ان يوجد في
الزائدة مرتبة من العدد لا يوجد هذه المرتبة في الناقصة في نفس الامر فيلزم انقطاع
الناقصة بل انقطاعهما في نفس الامر هذا اذا كانت في الغير المتناهية حين معدودة . اما
اذا لم يكن فهذا كالخط الغير المتناهي يمكن ان ينقسم الى اقسام متساوية ويجري فيه مثل
ما ذكرنا   لا تحاد وجودها مفصلا في الذهن قال بعض الفضلاء ان اراد بوجود
وجودها في مطلق القوى المدركة العالم للوجود في المبادي العالية ايضا فلا نم استحالة
فان القوم يصرحون بوجود جميع المفهومات فيها وجود العلماء وان اراد به وجوده
في قوانا فهو ولكن لا يجدي نفعا اذ الوجود في مطلق القوى المدركة يكفي في امكان
التطبيق والانطباق الضرورة فاضت بان من يعلم اجزاء الجملتين على التفصيل
معا يقدر على ان يضع كل واحد منها بازاء الآخر والمانع لهذا الوضع ليس الا عدم
العلم بتلك الاجزاء على التفصيل واحتمال ان لا يكون في علوم المبادي تلك الحوادث
مترتبة لعدم دخول الزمان فيها لا يضرنا على ان الانطباق في اجزاء الجملتين الحاصلة في تلك
ممكن وان لم يكن فيها ترتيب في علومهم لان الترتيب بحسب الوجود الخارجي يكفي لظهور انه اذا احدث
الحركات المرتبة بحسب الوجود الخارجي الموجودة في المبادي جملتين احديهما زائدة على
الاخرى بواحد في جانب المبدأ وطبق الجزء الاول من جملة الزائدة على جزء الاول من الجملة

الناقصة

الناقصة منطبق سائر الاجزاء من الثانية لان الترتيب في الموضعين ثابت لتلك الاجزاء في حال وجودها
الذهني في تلك القوى وبذلك يتعين ان ينطبق المتقدم منها على المتأخر منهما الى غير النهاية
وفيه بحث اما اولا فلانه في صدد تتميم بعض الدليل بالامور الغير المتناهية المتعاقبة وطبيعة الاستدلال
لا المنع واما ثانيا فلان النقض المذكور انما يتم لو استلزم وجود الامور الغير المتناهية المتعاقبة
فيه امكان ترتيب الامور الغير المتناهية الموجودة معا في المبادي العالية او في غيرها بوجه
يصح جريان التطبيق فيها وذلك غير لازم اما في المبادي العالية فلانه لا يلزم من علمها
بالامور الغير المتناهية حصول الصور الغير المتناهية فيها لجواز ان تعلم بصورة واحدة امورا
كثيرة حتى جميع ما في نفس الامر وعلى تقدير ان يكون فيها صور غير متناهية فلم لا يجوز ان لا
تقدر على تطبيق بعضها على بعض آخر منها ادعى ان التطبيق انما يكون تعويلها تصوير و
هي مفقودة هناك فاما ما ادعاه من ان كل من يعرف اجزاء الجملتين المتصل معا يقدر على
ان يضع كل واحد منهما بازاء الآخر غير مسلم ولا يخرج بقضية الصر بذلك اصلا لجواز ان
لا يكون له آلتها مطلوبتين على نحو آخر واما في غير المبادي العالية فلا يتبين في الشرح
والتي توجد معا لكن لا ترتيب فيها كالنفوس الناطقة قال بعض الفضلاء
قد يقال لا شك في ان نفس الاب جزء العلة المعدة لوجود بعينه ولا يلزم اجتماعهما مع
نفس الابن ولا شك ان جزء العلة يتقدم على المعلول فيكون بينهما ترتب مع قطع النظر عن
تلك الحركات وحينئذ نعرض جملة مركبة من نفوس ابا زيد وجملة مركبة منها مع نفس زيد فينطبق
الآحاد الموجودة بلا لزوم انطباق الآحاد المعدومة وقد يجاب بانه لا يلزم من كون النفوس
الناطقة غير متناهية ان يكون نفوس ابا زيد مثلا غير متناهية لاحتمال انقطاع افراد
الانسان بالكلية في الطوفانات الكبار ثم حصول فرد منه لا بالتولد من فرد آخر كما في آدم
عليه الصلوة والسلام وقد ذهب بعض القائلين بالادوار والاكوار ان مثل ذلك يكون
بعد طوفان النار   اقول وقوع كل واحد قبل فيه نظر اذ للخصم ان يمنع امكان
وقوع كل واحد من آحاد الناقصة بازاء واحد من آحاد التامة واسنده بان ذلك الوقوع
ان كان في الذهن فيتوقف على وجودها مفصلا وان كان في الخارج فيتوقف على الترتيب
ولا يجدي القدح في السند بل لا بد من اثبات المقدمة الممنوعة وما ذكره الخصم من جواز انقطاع
آحاد كثيرة مع احديهما بازاء بعض واحد من الاخرى لا يستلزم اعترافه بان وقوع كل واحد منها

بإزاء واحد من الأخرى لأن مراده بالجواز العقلي الذي هو الاحتمال فإن غرضه دفع جريان الدليل في
هذه الصورة متعددة فهو مانع يكفيه احتمال اللاوقوع ولا يكفي احتمال الوقوع في جريان الدليل بل لا بد
ثم بيان تعين الإمكان الذاتي في ثبات اللوكانت الأمور الغير المتناهية العلمية الممكنة لا يمكن وقوع كل واحد من
أجزاء السلسلتين بإزاء واحد من الأخرى لكن حاصل ما مر إلى آخر الدليل والحاصل منع للملازمة ولو سلم
الملازمة فلا يتم الدليل لما سلفنا من أن ترتب زيادة الكل على الجزء في الأوساط فلا يبطل الخلف كما مر
عنا بتفصيل وفي بحثنا أما أولا فلأن الأمور المذكورة بحسب فرض العقل حاصل على جواب المنع
بلا حاجة كافية في ذلك كما أنها كافية في تطبيق الأجزاء المرتبة وأما ثانيا فلأن الأمور الغير المرتبة
حسبها سلسلة كما صح من ذلك حكمهم بأن الدليل إلى آخر فيها وهي ليست بسلسلة كما لا يخفى
والعقل بفرض هذا الممكن واقعا في بحثنا ذلو كانت أجزاء الجملتين بلا ترتيب

وهم التطبيق بينهما لا يلزم من ذلك تناهي شيء منهما بل غاية ما لزم من ذلك أن يكون غير متناه
أكثر من غير متناه آخر وذلك ليس بمنكر لأن الألوف الغير المتناهية أكثر من الآحاد الغير المتناهية
توضيح ذلك أنه إذا كانت بين آحاد الجملتين ترتيب حتى كان هناك سلسلتان فلو طبق إحداهما
على الأخرى وكانت زائدة عليها ولرأساهما متطابقا نعلم أنه محال أن يكون الزيادة في الجانب الآخر
ويلزم التناهي ضرورة أن السلسلة التي لها طرفان متناهية وأما إذا لم يكن بين آحاد الجملتين ترتيب
لم يكن هناك سلسلة فلو طبق إحداهما على الأخرى وكانت إحداهما زائدة عليها فغاية ما لزم
أن يكون الزائدة أكثر من الناقصة ولا يلزم من ذلك تناهي شيء منهما لا يقال نحن نفرض ترتيبا
بين آحاد الجملتين الغير المرتبتين حتى يحصل سلسلتين ثم يطبق إحداهما على الأخرى يلزم التناهي
لأنا نقول إنما يلزم التناهي لو كانت آحاد الجملتين ممكنة الترتيب في نفس الأمر ونحن نبين فيما كان
مقتضاه آنفا من الجائز أن يكون إمكان ترتيبها محالا مستلزما لما هو التناهي على تقدير عدم
التناهي قال بعض الفضلاء صرح الحكماء بأن الشيء في العدمات المرتبة مع أنهم صرحوا بتناهي
القوى العالية التي حكموا بأن علمها بتلك المعدومات بارتسام صورها الذي هو الوجود الذهني
فلزمهم انتقاض ذلك البرهان بتلك المعدومات المرتبة المجتمعة في الذهن لتحقق شرائطه فيها فأقول
لأنهم تحقق جميع شرائط في تلك الصورة لجواز أن لا يتحقق الترتيب في علومهم لعدم دخول الزمان
فيها فلا نسلم لزوم ترتيب العلوم المتعلقة بتلك المعدومات في جريان برهان التطبيق فيها وتحقق
أحد شرطيه لشيء الترتيب بل يكفي فيه ترتب نفس المعدومات إذ لا يدفع ذلك الشرط إلا مطلق الترتيب سواء

كان ذلك في وجود أفراد الجملة أن كان الشيء فيها من حيث إنها موجودة أو باعتبار العدم
أن كان الشيء فيها من حيث إنها معدومة كما نحن فيه وكيف لا فإن اشتراط الوجود في جريان
برهان التطبيق ليس إلا لأجل أن التمايز والتعدد اللذين يتوقف عليهما الانطباق يتوقفان
على الوجود بناء على أن الأعدام لا تمايز ولو فرض عدم التوقف وقبل تمايز الأعدام في
الخارج لم يبق حينئذ تأمل في جريان ذلك البرهان في صورة المعدومات الغير المتناهية المرتبة وإن
كان هذا الترتيب منشأ العدم دون الوجود ولو سلم ذلك فنقول الترتيب ثابت في علومهم المتعلقة
بنفس المعدومات الغير المتناهية أعني الشيء الغير المتناهية التي تكون الشيء إحدى النسبتين كثبوت
ثبوت الشيء وثبوت ثبوت ثبوته وهكذا إلى غير النهاية فإن العلم المتعلق بثبوت ثبوته يتوقف
على العلم بالثبوت لكن إحدى النسبتين وهذا القدر كاف فيما في الانتقاض وذلك البرهان لا يقال العلوم
لنا ضرها هو أنهم يعلمون غير المتناهي في الجملة وأما أنهم عالمون بكل الغير المتناهي فلا حتى يلزم الانجرار
أن يمتنع علمهم ببعض غير المتناهي مستدل لم يجمع كما نحن بصدده لأنا نقول إن الباري تعالى عالم بجميع الأشياء
بحيث لا يشذ عن علمه شيء كما ذهب إليه محققو الحكماء وأن علمه بالمعدومات بارتسام صورها في القوى العالية
كما مر جوابه ولو لم يكن تعلق علمهم ببعض المعدومات مما لم يكن شاملا لجميع علم الله تعالى شاملا لها كما ذكر
فيما سبق وفي بحثنا فقد عرفت ما سبق هناك أن كثرة المعدومات المذكورة ليست واقعة في نفس الأمر
وأنها من قبيل كثرة الأجزاء المفروضة في المتصل الواحد وأن الشيء فيها يحكي عدم الوقوف
على حد لا يتجاوزه العقل إلا المعنى المحصل الذي في الكلام وإذا كان كذلك فالعلم المطابق في
نفس الأمر هنا كهو علم واحد بالعدم المنقسم إلى هذه المعدومات لا بالفرض كثيرة كثرة المعدومات الكثيرة
كما أن العلم المطابق للواقع ثم علم واحد بالمتصل الواحد لا علوم متعددة بالأجزاء المفروضة فيه
ولما كان علوم المبادئ العالية مطابقة للواقع كان علمها في الصورة المذكورة علما واحدا بالعدم
المنقسم إلى هذه المعدومات وعلما واحدا بالمتصل الواحد المنقسم إلى تلك الأجزاء نعم كل ما حصل
من هذه المعدومات والأجزاء إلى العقل في ذهن من الأذهان يكون معلوما من حيث إنه حاصل
في الذهن المذكور فلم يلزم الشيء المتحصل في المعدومات أنفسها ولا في العلوم القوى العالية بها
ولم يلزم أيضا في علمها بالانتظار غير مرة من أن صدق المشتق لا يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق
فليس لها يتسلسل فلا نقوم به الثبوت في نفس الأمر حتى يحتاج ثبوته ثابت وذلك مستلزم
لأن يكون لثبوته ثبوت آخر وهكذا إلى غير النهاية وإذ لم يلزم أن يكون للثابت ثبوت في نفس الأمر

يلزم ثبوت غير متناهية فيها فلم يلزم ان يكون للعقول العالية علوم غير متناهية فيها فلم يلزم
ان يكون للعقول العالية علوم غير متناهية بها كما لا يخفى يجري فيها برهان التطبيق وينتقض البرهان
فان تلك العقول عالمة بما في نفس الامر اجمالا او ذهنا لا بما يكون فيها فانه لا يخص التحقق لا بجزئي
اصلا ثم قال نعم يتم ان ههنا اشكالا قويا وهو ان من الشيء ما هو واقع في نفس الامر وهو لا بعض
الاعتبارات المرتبة التي لا تنقطع بانقطاع اعتبار العقل كمراتب التعلقات العلمية التي يكون متعلقها
نفس المتعلق العلمي فان هذه التعلقات امور زائدة للمتعلق في نفس الامر ومترتبة لتوقف كل منها
على سابقه وكذا مراتب التاثرات لان اتصاف المتاثر بالتاثير اتصاف في نفس الامر ولا يلزم ان يكون
فوقها الواجب هو برهي الحكم و لابد لهذا الاتصاف من علة موثرة فيه وان كان الصفة لغيره
غير محتاج الى العلة فيتحقق الاتصاف بالتاثير الاخر المتعلق بالتاثير الاول بحسب نفس الامر وهكذا
ترتيب التاثيرات الغير المتناهية وان قلنا بجريان برهان التطبيق في مثل هذه الاشياء يلزم انتقاض
البرهان بدون توقف على تكون شرائط الوجود في جريانه لعدم الظهور ان هذا الشيء واقع بتواد
جد آحاد الجملة اولا اذ القوم صرحوا بان اتصاف الشيء بصفة في نفس الامر لا يتوقف على و
جود الصفة لا في الخارج ولا في الذهن وان فرض عدم جريانه فيه وان كان خلاف الواقع
يمتنع جريانه في نفس الموجود ايضا اذ البديهة لا تفرق بينهما فتسليم جريانه في احدهما دون
الاخر تحكم وفيه بحث لانه ان اراد بالشيء في الاعتبارات الشيء الغير المتحصل بمعنى عدم الانتهاء
الى مرتبة تنقطع العقل فيها ولا يتجاوز الى مرتبة اخرى فتخصيصه مسلم وجريان برهان التطبيق فيه
مسلم اذا فرض اشتمال هذه السلسلة لم يخرج تمامها الى العقل وما يخرج منها الى العقل لا يكون
الا متناهيا كما حقق في موضعه وان اراد به الشيء المتحصل الذي يجري برهان التطبيق
فيه فتخصيصه في الاعتبارات غير مسلم فان ذات العلة يتقدم للموثر في الخارج ومفهوم الموثرية زايد
عليها زايد عليها عارض لها في الاعتبار الذهني لا في نفس الامر والمتاثر بالمعنى المصدري كالاعراض
الموثر اصلا لا بحسب نفس الامر ولا بحسب الاعتبار الذهني لما مر مرارا انه لا تصدق المشتق لا
يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق كما ان الموجود نفس الماهية في الخارج وزايد عليها عارض
لها في الاعتبار الذهني بالمعنى الذي يعرض لها في نفس الامر والموجود بالمعنى المصدري ليس
عارضا لها اصلا لا في نفس الامر ولا في الاعتبار الذهني فاذن لا يلزم ان يكون للموثر متصفا
بالتاثير في نفس الامر حتى يلزم ان يكون لذلك الاتصاف موثر آخر ويلزم الشيء وقد علم

سابقه الامور الاعتبارية   كان هناك علة متقدمة توضيح ذلك انه اذا كان هناك
علة متقدمة على جميع المنطبقات فلم ينطبق عليها شيء من افراد المعلول كانت يكون تحقق مطلق
العلة هناك متقدما على تحقق مطلق المعلول بحيث لا يكون شيء من المعلولات تحقق في مرتبة هذه
العلة فيتحقق مطلق العلة في ضمن هذا متقدما على تحقق مطلق المعلول اولو لم يكن علة متقدمة
وانطبق كل منها سوى المعلول الاخير على نفسه بحسب التنسيق لم يكن تحقق مطلق العلة هناك
متقدما على تحقق مطلق المعلول اذ تحقق مطلق التحقق العلة هنا الخ ليس الا في الضمن
احدى المنطبقات ولكل منها معلولية في مرتبة علية او تقدم عليها فتحقق مطلق
هناك اما في مرتبة مطلق العلة او متقدما عليها فظهر انه لو لم يكن علة متقدمة على
جميع المنطبقات في الصورة المفروضة لم يكن العلة متقدمة على المعلول   ولا يلزم
ان ينطبق معلول الخ قيل هذه الملازمة غير بينة وانما يظهر لزوم ذلك في كل قطعة متناهية
منها وما قيل كيف لا يزيد سلسلة العلل بواحد من تلك الجهة مع ان سلسلة المعلولات في هذه
الجهة بواحد هي المعلول الاخير الذي لم يوخذ في سلسلة العلل انه لم يحتج في الصفتان معا فلم
يرد سلسلة العلل بواحد في ذلك الطرف فلم يكن منصا بقان متساويين في الصدق فيكونان
معلولية بلا علة يقابلها وهو نظير بالقوم لا يجدي في دفع الايراد عن هذا الدليل
اذ ليس فيه اثبات المقدمة المذكورة وفيه بحث اذ غاية ما لزم من توسط كل جزء من
اجزاء السلسلة ان يكون السلسلة وسطا تفصيلا اي متوسطات كثيرة هي توسط جزء
جزء منها ولا يلزم من ذلك ان يكون وسطا متوسطا واحدا من اجزاء المجموع حدا ان يكون
المجموع مركبا متقدما على نفسه تفصيلا اي متقدمات كثيرة هي تقدم هذا الجزء وتقدم
ذاك الجزء ولا يلزم ان يكون المجموع مركبا متقدما على نفسه متقدما واحدا وبعض ما
ماذكرنا انه اذا توسط كل واحد من اجزاء عشرة شيء بين امرين يصدق ان العشرة
المذكورة متوسط جزء جزء ولا يصدق ان مجموعها من حيث هو المجموع متوسط بين
والتوسط التفصيلي بالمعنى المذكور لا ينافي عدم التناهي كما لا يخفى   ومن امثالها
باهون علم بهذا المعنى لا يذهب عليك ان الشيء يتصور ان يكون من جانب العلة فقط بان يكون
علة لكل واحد من آحاد السلسلة غير متناهية دون معلول لا اثر ويتصور ان يكون من جانب
المعلول فقط بان يكون معلولا لكل واحد من آحاد السلسلة غير متناهية دون علة ويتصور

ان يكون من الجانبين بان يكون علة لكل واحد منهما ومعلولا لانه كلاهما غير متناهيين والجملة
الذي يجوز ان يكون علة مستقلة لجميع السلسلة كما فرضه الشارح انما يوجد على التقدير الاول دون
الاخيرين ثم يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء يحتاج الى علة ولا يستقبل
بدونها الى آخره قال بعض الفضلاء هذا غلط فاحش لان ما نحن فيه من قبيل الاحتياج
الى علة المعلول المستقلة لا من ان المفروض ان يجب الجملة علة مستقلة الجملة وعلية علة معاونة
لا غير صادق عنده وليس هذا من قبيل حركة اليد بالنسبة الى معلولها فان علتها المستقلة
معاونة بل علة بعيدة فقط بخلاف علة الجزء المفروض فلهما علية معا ونسبة بالنسبة الى
الجملة وان كانت بعيدة بالنسبة الى الجزء الذي هو معلول الجزء المفروض وفي بحث اذ ورود
الاعتراض على تلك المقدمة ان احد تمام ظ وان خصصت بالخرق وهو ان يكون ما بعد
معلول الاخير علة مستقلة للجملة فلا ينافي اعانة علية في الاتحاد الجملة استقلاله في اتحادها
لان علية المعاون له في اتحاد الجملة جزءها واعانة الجزء لا ينافي استقلال الكل انها
ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات لا نسبة على ذي مسكة ان الممكن قد يكون واحدا وقد يكون
كثيرا وان احتياجه الى السبب لصفة الامكان لا بصفة الوحدة او الكثرة فكما ان الممكن و
الواحد يحتاج الى السبب كذلك الممكن الكثير يحتاج اليه فظهر ان تعي كون الآحاد ممكنا وانات
انها ممكنات لا يقتضي استغنائها عن السبب قطعا غاية ان يكون سببها جميع اسباب الآحاد وح
يعاد جميع تلك الاسباب التي هي عين السلسلة اما عينها او داخلة فيها او خارج عنها وخاتمة
الكلام وقوله وما يقال ان وجود الآحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن
التحصيل اذ مغايرة وجود الآحاد لوجود كل واحد منها ظ لا نسبة بها كيف لا
وجود كل واحد منها اخر لوجود الآحاد بالاسر فالاولى الغنى
الجملة التي تعدد عدد الالوف الخ فيه هذه المنفصلة ممنوعة بل الجملة التي تعدد عدد الالوف
منتشرة في جميع السلسلة الخ وفيه بحث اذ الآحاد المتجاوزة الكثيرة يجب اشتمالها على الآحاد
المتجاوزة العلية وان اشتملت على الآحاد المتفرقة العلية ايضا مثلا اذا كانت المتجاوزة
الكثيرة ما يتجاوز يجب ان تحتوي فيها عشرة متجاوزة وعشرون وعشرون كذلك الى
الى غير ذلك وان تحتوي فيها ايضا عشرة غير متجاوزة باربعة واحد وتركت تسعة ثم بعده
واحدا وترك تسعة وهكذا فلما كانت الاجزاء المتجاوزة من السلسلة المفروضة مترتبة

الى غير النهاية

الى غير النهاية وزايدة على عدد الالوف الواقعة فيها يجب ان يشتمل على الآحاد المتجاوزة بعدد
الالوف وان اشتملت على الآحاد المتفرقة بعددها ايضا وان اشتملت السلسلة على الآحاد المتجاوزة
بعدد الالوف المذكورة لزم صدق المنفصلة المذكورة على ما لا يخفى وبيان ان
في طرف النقيض اي بين في العلة والمعلولية في التحقق والارتفاع فان العلة كما المعلولية
فيها لا يتقدم لاحدهما على الآخر اصلا فلا يحكم العقل بانه تحقق العلة او لا ثم تحقق المعلولية
ولا بانه يرتفع العلة اولا ثم يرتفع المعلولية بخلاف العلة والمعلول فانه يحكم بان ذات العلة يتحقق
او لا ثم يتحقق ذات المعلول وبانها يرتفع اولا ثم يرتفع ذات المعلول وذلك لان العلية والمعلولية
متضايفان حقيقتان فهما متكافئتين في الوجودين وفي الارتفاع ايضا كما حقق في موضعه
وحمل كلام المتن اولا وحمله حمل الشارح عليه اما اولا فلسلامته عن الايراد المذكور في الشرح
اما ثانيا فلبعده عن العلية على عمومها كما هو الظ واما ثالثا فلان حاصل الكلام على ما ذكره
الشارح انه اذا كان الفاعل موجودا كان المعلول موجودا واذا كان معدوما كان
معدوما وليس كذلك مع ما ستذكره للمفعول والفاعل في الطرفين واحد كثير
فايدة اقول مردود بجواز ان يكون الوجودي علة الخ فيه بحث لانه بعد تسليم ان
عدم العلة الفاعلية لعدم المعلول لزم من هذه الصورة ان يكون عدم الواجب علة
عدم تلك العلة الخ وفيه بحث اذ قوله وكون العدم محالا لا ينافي علية في محل المنع لان اتصاف
عدم العلة بعلية لعدم المعلول انما يكون في حال وقوع عدم العلة لا في حال عدم وقوعه
كما ان اتصاف الوجود العلة بعلية لوجود المعلول انما يكون في حال وقوع وجودها
لا في حال عدم وقوعه فاذا كان وقوع عدم العلة محالا لم يتصف بالعلية اصلا كما ان
الوجود ايضا كذلك وما ادعاه من علية عدم الواجب ثم عدم تلك العلة لعدم العقل
الاول لغيره وانما يكون علة لو كان له وقوع في الواقع وليس فليس واذا كان كذلك فلم
يلزم من كون الواجب علة لامر عدمي ان يكون عدمه علة لامر وجودي كما حسب
مردود بانه يجوز ان لا يكون الممكن علة قبل من البين ان الامكان علة الاحتياج وكيف
ثبت يقتضي محتاجا اليه فكل ممكن فله محتاج اليه وفيه بحث لانه ان اراد بقوله الامكان علة
الاحتياج انه علة احتياج الطرف الغير الواقع من الممكن الى العلة فمسلم ولا يلزم منه ان يكون
للطرف الغير الواقع منه علة فجاز ان يكون ممكنة العدم المذكور غير واقعة فلا يكون لها

علة كما ذكره الشارح وان اراد انه انما يدل على احتياج الطرف الغير الواقع من الممكن الى علة وذلك ثم
كيف ولو كان للطرف الغير الواقع من الممكن علة في الواقع لزم تخلف المعلول عنها اجيب بان يكون
العلة الواقعة ومعلولها غير واقع وكان من الجائز ان يجتمع عدمان يكون كل منهما عند الانفراد
علة مستقلة لعدم كعدم جزئي مركب فان كل واحد منهما اذا انفرد يكون علة مستقلة لعدم
المركب وقد يجتمعان معا فح يكون عدم المركب مستندا اليهما ولا يخرج لك مستند ما لتوارد العلتين
المستقلتين فلم لا يجوز ان يكون الوجودي الذي فرض انه علة عدم وعدم الموجود الذي
هو العلة مثلا كذلك العدم من هذا القبيل حتى لو انفرد كل منهما كان علة مستقلة وعند
اجتماعهما يكون العلة المذكور مستندا اليهما لا بد لنفي ذلك من دليل قال بعض الفضلاء لا شك
ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى فاعل بحسب وجوده عند وجوده سواء كان ذلك
الفاعل موجودا بالفعل اولا فاذا فرض استناد عدم ذلك الممكن الى فاعل وجودية
فلا بد ان يتحقق الفاعل الموجد لذلك الممكن عند تحقق تلك العلة الوجودية التي استلزمها
عدم ذلك الممكن والا لزم امتناع وجود ذلك الممكن وعدم تحقق علته ح فاذا عدم
ذلك الفاعل الموجد عند تحقق علة عدم يلزم ان يتوارد على عدم ذلك الممكن العلتان
لان عدم الفاعل العدم المعلول فان فرض عدم تحقق ذلك الفاعل ايضا فان كون عدم
العلة علة لا يختص بعدمها الطاري فاندفع ما قيل من انه يجوز ان لا يكون للممكن علة اذ
ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجودة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا
وابدا وما ذكره هذا القائل انه لو سلم ذلك يجوز ان يكون علة الواجب ومع ذلك
لا يتحقق المعلول لاحتمال ان يكون وجود المعلول موقوفا على شرط لم يتحقق لا نقول
[illegible] لا دخل في كلامنا لان عدم الشرط ايضا علة لعدم المعلول فيلزم التوارد المذكور
نعم يرد ان يقال لا يلزم التوارد المذكور من علة الوجود لذاتها بل مع فرض كون الممكن معللا
بالموجود وكون عدم العلة علة ولا شك ان الممكن لا يستلزم الح بسبب الغير كعدم العقل الاول
المستلزم لعدم الباري واما الح استلزام الممكن لذاته الح وما نحن فيه من هذا القبيل
قيل ان اراد ان العلة التامة للوجودي يكون موجودة فلا نم ذلك وان اراد ان الفاعل
المستجمع لجميع الشرائط التاثير موجود فلا يفيد لاحتمال ان يكون عدم الوجودي
الذي فرض علة العدمي شرطا لذلك الوجودي فيكون علة لعدم وجود الوجودي لاحتمال ان

يكون

يكون عدم العدم وجودا ولا شبهة في بطلانه كما سبق ولعل السيد ابنى كلامه على ما هو الحق
وفيه بحث اما اولا فلانه اراد بقوله كل ممكن يحتاج في وجوده الى فاعل انه له فاعلا حال كونه
موجودا فمسلم لكنه غير مفيد لجواز ان لا يكون موجودا ولا يكون له فاعل ح وكذا ان اراد انه
لو وجد لكان له فاعل لجواز ان يقع التقدير المذكور وح لا يكون له فاعل وان اراد ان
للممكن موجودا كان او معدوما فاعلا يكون وجوده بعد اذا وجد فممنوع لان وجوده
اذا لم يكن واقعا لم يتصف بالمعلولية ح فاذا اتصف بها علية ح لزم تحقق احد المتضايفين
بدون الاخر وهما متكافئان في الوجودين كما تحقق في موضعه واما ثانيا فلانا لا نم جواز
اجتماع امرين يكون كل منهما عند الانفراد علة مستقلة لعدم امر ولا يخرج هذا توارد اذ
عند الاجتماع يكون المعلول مستندا اليهما معا لا الى كل واحد واما ثالثا فلان التوارد المذكور
وان لزم من مجموع امور ثلثة هي علة الوجود للعدم وكون الممكن مستندا بالموجود وكون عدم
العلة علة لعدم المعلول لكنا نعلم يقينا ان كون الممكن معللا بالموجود وكون عدم العلة علة
لعدم المعلول واجتماعهما ليس محالا فلو كان التوارد المذكور لازما لذلك المجموع محالا فانما
نشأ ذلك من علة الوجود للعدم فيكون علة الوجود للعدم محالا وايضا ما اورد [illegible]
لجواز ان يكون وجوده موقوفا على شرط لم يتحقق بعد فلا نسلم بانه لا يكون
ح العلة الفاعلية لذلك الممكن موجودة بشرط التاثير فيكون عدم العلة انتفاء العلة من حيث
انه فاعل بالفعل وان كان ذاته موجودا ولا شك انه مراد من هو بهذا الوجه [illegible]
بهذا الوجه علة انتفاء المعلول هذا ولو استدل على هذا المطلب بانا نعلم قطعا ان انتفاء
علة الممكن كاف في عدمها سواء وجد الامر الوجودي الذي فرض كونه مؤثرا في عدمها او
لم يوجد والا لزم وجود المعلول مع انتفاء علته هف واذا لم يختلف حال التي في وجود او
عدما بوجود آخر علم قطعا انه لم يجعله هذا الشيء وفيه بحث لان الاستدلال الذي اختاره
جار في كثير من الصور مع تخلف الحكم عنه مثلا نعلم ان انتفاء هذا الجزء كاف في عدم المركب سواء
عدم الجزء الاخر او لم يعدم والا لزم تحقق المعلول مع انتفاء علته واذا لم يختلف حال
الشيء وجودا وعدما بوجود الاخر او لم يعدم والا لزم تحقق المعلول عند عدم لم يكن الاخر
علة قطعا فيلزم ان لا يكون عدم الجزء الاخر علة لعدم المركب هف اذ [illegible] الانتفاء بشرط [illegible]
كاف في عدم المعلول سواء وجد الفاعل او لم يوجد والا لزم ثبوت المعلول مع انتفاء علته

هـ م فاذا المتخلف حال التي وجود او عدما لوجود آخر وعدم لم يكن الآخر علة له قطعا
فيلزم ان لا يكون عدم ذات الفاعل علة لعدم المعلول ونظاير ذلك اكثر من ان يحصى وفساد
الاستدلال المذكور على النحو فان كون وقوع امر كافيا في وقوع آخر لا يقتضي وقوع الآخر
بوقوعه فضلا ان يقتضي انحصار وقوعه بوقوعه اعني الوجوب اللازم للفعل
لا شك ان المعلول وان توقف وجوده على كل واحد من علله لكن الفاعل هو الذي يقتضيه
ويجعله واجب الحصول ويوجده دون غيره ولذا لا يقال له المقتضي والموجد وما شئت
الوجوب والقابل لا يقتضي المقبول ولا يجعله واجب الحصول بل ليس له الا امكان وجود
المقبول فيه وهو ضرب من الامكان ومن ثم قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان والفاعل
يوجب المعلول والقابل لا يوجبه بل يصححه فلا يكون القابل فاعلا وعلى هذا التقدير لا يرد
النقض بالقابل المستجمع لجميع شرائط القبول لانه وان كان حصول المقبول فيه واجبا
لكن القابل لا يكون مقتضيا لحصوله وموجبا له بل الاقتضاء والايجاب من قبل الفاعل
ليس له ولا يرد النقض ايضا بان الايجاب من جهة الفاعلية والامكان من جهة القابلية
فيكونان من جهتين ولا محذور فيه لان ايجاب الفاعل للمعلول متقدم على فعله بالذات
وامكان حصول المقبول في القابل متقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي الذي
لا تعدد فيه اصلا فاعلا للشيء وقابلا له لكان قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها
توجبه وتقتضيه وجهة اخرى بها تستحقه ويمكن حصوله فيه هف ويرد
عليه ان الفاعل اذا اجتمع شرائط التاثير له قبل القابلية اما عبارة عن كون الشيء هنا
لقبول الاثر وذلك اذا اريد بها الاستعداد واما عبارة عن كون الشيء جائز الاتصاف
بالاثر وذلك اذا اريد بها الامكان الذاتي واذا اعتبر معها تحقق شرائطها وارتفاع
المانع عنها لا يقتضي حصول الاثر بالفعل بل جوازه او استحقاقه وكذا اذا اعتبر
شرائط التاثير وارتفاع المانع عنه علم بنفس التاثير بالفعل فعلم ان الفاعل من
حيث انه متصف بالفعل الفاعلية يجب وجود المقبول بل يصير بها له اذ يمكن
الاتصاف به بخلاف الفاعل من حيث انه متصف بالتاثير بالفعل فانحلت الشبهة اذ كان
منشاها عدم الفرق بين القابلية وبين القبول بالفعل بمعنى الاتصاف فانه الحقيقي هو
المعلول لا قابلية وفي قوله فانه الحقيقة هو القبول يجب فلو اجتمعا في شيء

من جهة واحدة ثم قال بعض الفضلاء لا شك ان الجهة التي اجتمع الفعل والقبول في شيء واحد من
تلك الجهة هي الجهة التي يكون الفاعل فاعلا والقابل قابلا من تلك الجهة ايضا فرجع وجوب الفعل
من حيث كون الفاعل فاعلا وامكانه من حيث كون الفاعل قابلا اي وجوب الفعل وامكانه
من تلك الجهة الواحدة التي الجهة التي بها وجوب الفعل والامكان لا ندفع امتناع المنافيين
في شيء واحد من جهة واحدة فاندفع ما قيل من ان امكان الوجود من جهة الفاعل و
امتناعه من جهة القابلية فامكان الوجوب وامتناعه من جهتين مختلفتين هما الفاعلية
والقابلية لا من جهة واحدة ولا محذور في ذلك هذا كلامه وفيه بحث لانه وان اندفع بما
ذكره هذا الفاضل ايراد آليه على المجيب لاجتماعهما من جهة واحدة لكن لا يثبت بمقتضى
هذا الجواب ما ادعاه المص من ان الفعل والقبول متنافيان اذ لا يلزم من عدم اجتماعهما
من جهة واحدة فان السواد والحركة مثلا لا يجتمعان من جهة واحدة مع انهما ليسا
متنافيين وفيه نظر لانا نم انه يلزم ان يكون لكل تشخص تشخص آخر قبل الطان
مراد المص انه ليس جهة مقتضية على تشخص آخر مطلقا بحيث يكون الخصوص مستندا الى
الخصوص له وفيه بحث اذ المعنى الذي حسبانه مراد المص مع فساده ان عدم الوهم اليه
لا دلالة لعبارة المتن عليه واقول كلام المص هنا مبني على ما حققناه في مباحث الماهية من ان
تشخص النوع المتكثر الافراد عبارة عن تخصص ذلك النوع مقترنا بالعوارض المعينة المميزة الخارجية
عنه وخصص الكلام بالعنصريات لكون انواعها كثيرة الافراد وعلى هذا لا يرد
النظر المذكور لان حاصل الاستدلال ان التشخص العنصري كتشخص النار لو كان عارضا
لتشخص آخر منها وكان تشخص النار وهو الماهية النوعية النارية مقترنة بالعوارض المميزة
الخارجية عنه كان المقتضي والمقتضى كلاهما هذه الماهية مقترنة بالعوارض المميزة الخارجة
عنها ويكون حصول تشخص النار مقتضيا لحصول الماهية النارية وهي لا محالة في
ضمن تشخص آخر منها وحصول ذلك التشخص الآخر يكون ايضا نفس الماهية النارية
مقترنة بالعوارض المذكورة مقتضيا لحصول الماهية النارية مرة ثالثة فيحصل لا محالة
في ضمن تشخص ثالث وهكذا الى غير النهاية ولا يلزم من هذا ان يكون لكل تشخص فيها علة
لذلك التشخص الآخر المعلول فرضا كما حسبه الس لان مقتضى هذا التشخص ليس تحقق الآخر
المذكور وانما هو العارض الخارجي عنه وهي غير مستندة الى الماهية النارية ليلزم تحققها

في كل معلول من تلك المعلولات بل هي مستندة الى امور آخر هو حصولها هناك ولما كان للماهية
في كل نشأة من نشأة وجوده عوارض اخرى كما حقق في موضعه كان الكل معلول من
تلك المعلولات ايضا عوارض اخرى فيلزم في الصورة المفروضة وجود اشخاص غير
متناهية وهو باطل   يعني لو كان التشخص من العنصريات بحسب اثره ومهيته
عن قال بعض الفضلاء لا يتم ثبوت الكلية على تقدير كون العلة بحسب الماهية ايضا اذ المفهوم
من الكلية هنا ان لا يكون تشخص من العنصريات علة لتشخص آخر منها سواء كان العلة و
المعلول متحدين في الماهية او لا في صورة اختلاف ماهيتي التشخصين من العنصريات يجوز ان يكون
احدهما او لجوابا العلية من آخر مع كون المهية العلية بحسب الطبيعة والمهية ولو خص الكلية
وقيل المراد ان تشخصا من العنصريات لا يكون علة لتشخص آخر منها الذي يكون معه متحدا
في المهية يكون التقييد بكلها عن اما نقول ليس المراد بالعلة المستغنية العلة التامة لظهور ان
تشخصا من العنصريات لا يكون علة لتشخص آخر مطلقا عندهم وتخصيص النفي بالعامة
لعدم افعل هذا يجوز ان يكون فاعلية تشخص من العنصر بحسب مهية مشروطا بشرط لا
يفارق تلك المهية ذلك الشرط الا في الضمن ذلك التشخص الذي فرض علة فيكون علة
هذا التشخص اولى من غيره وفيه بحث اذ جمع العنصر مشعر بان هذا الحكم لاقسام العنصر
وانواعه لا له في نفسه ولو اريد ان هذا الحكم للعنصر نفسه لعدم الحكم بتخصيص
العنصر علة لتشخص آخر منه دون ان يقال من العنصريات اذ نصوص فايدة الجمع على هذا
التقدير فمعنى الكلام ان ليس تشخص من نوع من انواع العناصر علة لتشخص آخر من
ذلك النوع ولا يكلف في حمل هذه العبارة على هذا المعنى كما لا يخفى ومع لا يدخل فيها
الاشخاص المختلفة المهية ثم المراد بالعلة المنفية هو المتصف بصفة العلية في نفس الامر كما هو
المتبادر وهو مستلزم لان يتصف المعلول بصفة المعلولية فيها ايضا كما في العلية والمعلولية
وذلك مستلزم لوجود المعلول ولا يدخل في ذلك ما يكون فاعلا بشرط عنده
فقدان ذلك الشرط لا شرح لان متصفا بصفة العلية في نفس الامر لفقدان شرطها فلا يتوجه
ما ذكره في العلاوة   والحقيقة ان العلة هي المهية لكن لما كانت المهية متحققة
مرة في ضمن تشخص ومرة اخرى في ضمن تشخص آخر لم يكن احتياجا اليها في ضمن التشخص
الاول لامكانها وقوع المعلول بها حال كونها في ضمن التشخص الثاني لامكان وقوع المعلول

بها حال كونها في ضمن التشخص الاول فلو كانت علة في ضمن احدهما دون الآخر لزم ان لا يكون
العلة اعني المهية في ضمن التشخص المذكور محتاجا اليها بل يكون مستغنى عنها وهذا هو المراد
من استغناء المعلول عن التشخص   ويرد عليه وعلى الدليل الذي قبله ان
يقال المراد ان المهية ان اريد التشخص من العناصر مهيتها المشتركة بينه وبين سائر الافراد علة ذاتية
لتشخص آخر فهذا الحكم ثم للمشتركات الجنسية والنوعية ولا يتوقف على تساوي اشخاص العناصر
في المهية النوعية وفيه بحث اما اولا فلعدم دلالة عبارة الكتاب على هذا المراد واما ثانيا
فلانه هو ان اراد بسائر الافراد سائر افراد العناصر كما هو الظاهر فيتما والمشتركات النوعية
اذ ليس تشخص من العناصر مشتركا لسائر اشخاصها في مهية نوعية لان العناصر انواع مختلفة وقد
صرح بانه ثم للمشتركات النوعية ايضا وان اراد سائر افراد مهيته فلا التشخص الآخر من العنصريات
علة لتشخص آخر لجواز ان يكون التشخص الآخر من العنصريات من مهية اخرى وكان ذلك
التشخص لمهيتها المشتركة بينه وبين سائر افراد تلك المهية علة لم   وهو مم فقد مر ان
كل تشخص من اشخاص النوع المتكثر الاشخاص وهو نفس ذلك النوع حال كونه متعروفا بالعوارض
المميزة الخارجة عنه فلا حالة يكون اشخاص كل نوع من تلك الانواع متساوية بحسب نفس
المهية وبذلك يتحقق الجواب اذا اسئل بما هو عن كل واحد منها   التصور الجزئي
قال بعض الفضلاء انه كان ما ذكره من التصور الجزئي والارادة احتياج ما يحتاج الى
التصور والارادة اخرى كذلك تسلسل وان كان اضطراريا يكون الفعل اضطراريا
ايضا لان الشوق المنبعث عن التصور وتحريك العضو الحادث من الارادة يكونان اضطراريين
فلا يكون الاسباب للفعل الاختياري اختيارية اصلا فلا يتصور كونه اختياريا وما
يقال من ان الوجوب بالاختيار يحقق للاختيار لا ينافيه مما لا يفيد لان اضطرارية اسبابه
تنافي القدرة بمعنى جواز الفعل والترك سواء سمي بعضها ارادة اولا وفيه بحث اذ لا نم ان
الشوق عقيب التصور اضطراري فان الانسان اذا تصور شيئا يقدر على ان يلاحظ الجانب
فيشتاق اليه وعلى ان يلاحظ مثالبه فلا يشتاق اليه بل قد يقدر بعد الشوق اليه على ازالة
هذا الشوق بالتامل في مثالبه نعم لا يقدر على ازالة الاجماع لان الشوق الكامل المستلزم
للفعل للشوق مرتبتان اوليهما الشوق الناقص الغير المستلزم للفعل الغير الكافي لان يزول
قبل صدور الفعل والثانية الشوق الكامل المستلزم للفعل الذي لا يزول قبل صدور الفعل و

والثانية الشوق الكامل المستلزم للفعل الثاني ان زوال المانع قبل صدور الفعل وهو المسمى بالاجماع
ولذلك لم يعد الشوق مطلقا مبدأ واحدا من مبادي الافعال الاختيارية بل قسم الى
قسمين وعد كل منهما مبدأ على حدة   لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات
لا قيل فيه نظر لانه صرح بهمنيار في التحصيل بان المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس
والعقل الفعال يصح صدوره عن رأي كلي ويتجه بتوجه المناقشة في نواقض العقل على
تصور الجزئي مطلقا فان قيل قيد المص الفعل بالصادر منا وليس في افعالنا ما لا مثل له من نوعه
فلا يرد النقض قلنا على تقدير التسليم اذا جوز صدور الشيء من نوعه المنحصر في الفرد لا يجوز
ان يصدر عن رأي كلي منحصر فيه فان لم يكن نوعه منحصرا فيه كما قيل في علم الواجب بالجزئيات
لان كلا منها معلوم لله تع بوجه كلي منحصر في ذلك الفرد واما الفرق بين النوع المنحصر في
فرد والعرض المنحصر فيه حتى جوز صدور المعلول بتصور الاول دون الثاني لا بد لذلك
من بيان واعلم انهم اسندوا الى الفلك حركة ساعة جسمانية تحصل لها الادراك الجزئي الذي
هو مبدأ الحركة الشخصية متمسكين بان الرأي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي ويرد عليه النقض
المذكور وما قيل في الجواب من ان الارادة الكلية امر قار والعلة التامة ما لم ينضم اليها امر غير
قار يستحيل ان يقتضي امرا غير قار ولا يدفع ذلك بل هو دليل آخر هذا كلامه وقال بعض
الفضلاء لم لا يجوز ان يصير الكلي الذي يكون له ملاحظة العقل الاختياري منحصرا في
شخص ولا يكن فرد آخر غير ذلك الفعل الجزئي ويتساوى نسبته الى الجزئيات الفرضية مما
يصدق والحمل عليها لا يفيد كما قال الرئيس في علم الله تع بالنظام الاحسن وفرعوا ان
نظام هذا العالم الاحسن وان كان غاية ما يوجد كما دل عليه كلام المص في شرح الاشارات
الا ان هذا الكلي لما كان منحصرا في هذا النظام المشاهد ولم يكن له فرد غيره كونه ذلك
في نقصانه وفيه ابحاث اذ لفظ الكلي يطلق على معنيين على ما نص عليه في الشفاء احدهما
ما لا يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه والثاني المشترك واريد به هنا المعنى الثاني لان الذي
يتساوى نسبته الى الامور المعتبرة اشتراكه بينها دون المعنى الاول لظهور عدم تساوي
نسبة الكلي الى الامور التي لا يمنع نفس تصوره من فرض الشركة بينها لجواز ان يكون بعض منها
يصح ان يكون فردا له في نفس الامر دون بعض آخر والجزئي المقابل للمعنى الثاني ما لا يكون مشتركا
سواء صح فرض اشتراكه او لا والدعوى هنا ان التصور الذي يشتاق الى الفعل الصادر بالاختيار

باعتباره لا يجوز ان يكون مشتركا فيكون الجزئي بهذا المعنى ولا شك ان الذاتي الكلي المنحصر في
فرد ليس مشتركا فيكون جزئيا بالمعنى المراد من الجزئي هنا وقد يجوزون الصدور عنه
بالاختيار ولعل الناظر حمل الكلي المذكور هنا على المعنى الاول وحسب ان الدعوى ان
للتصور الصادر بالاختيار لا بد ان يكون جزئيا بالمعنى المقابل له فحسب انهم لا يجوزون
صدوره عن رأي الكلي المنحصر في فرد وليس كذلك لان تساوي النسبة الذي استدلوا به
انما يكون في المعنى الثاني دون الاول كما بيناه واما علم الواجب تع بالجزئيات بالوجه الكلي فليس معناه
ما حسبه من انه تع تعلم الجزئي بوجه كلي منحصر فيه بل معناه انه تع تعلم الجزئي بخصوصه لكن
علمه ليس مانعا من فرض الشركة لان ذلك من خواص الادراك الحسي كما فصلناه في مباحث
الوجود   ويدل على مغايرتها للشوق كون الانسان ... قبل لم يدق الشوق الذي
هو مقسم الشهوة والغضب وحكم بان الشهوة منقوضة بالدواء الشنيع وقال الاستاذ المحقق
قدس سره في اوائل حاشية شرح التجريد فيه بحث اما اولا فلان المراد الارادة لو كانت
متعددة وقد عرفه المدع بانها صفة يؤثر على وفق الارادة للزوم ان يكون للارادة
ارادة اخرى وهي ايضا متعددة فيلزم ارادة ثالثة وهكذا فهذا واما ثانيا فلانه اذا
كان الميل الحيلي الذي حصل مقابلا للارادة سببا للجنس يكون احيانا صدور الفعل
الاختياري بدون الارادة انتهى وفيه بحث اما ان كلام الشارح ليس مبنيا على مذهب المتغير
فانه حكم بان الاجماع ارادة وهو اعم من ان يكون حيليا او غير حيلي ثم الظاهر ان الشوق الذي
من مبادي الفعل الاختياري اعم من ان يكون منبعثا عن ادراك اللذة في الشيء اللذيذ او
في الشيء النافع او يكون منبعثا عن ادراك المنافاة في الشيء المكروه والشوق المنبعث عن
المنبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ لا غير خاص باسم الشهوة فجاز وجود الارادة
بدون الشهوة ولا يجوز وجودها بدون الشوق   كما في الدواء الشنيع قد فسر
الشيخ الشهوة بالشوق نحو طلب منبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع حيث
قال وتسمى شهوة ولا شك ان الدواء الشنيع نافع والشوق نحو طلبه منبعث عن ادراك الملائمة
في الشيء النافع فلا يكون نقضا لا شهوة الانسان اللهم الا ان يفسر الشهوة بمعنى آخر ولم يلزم وجود
الاجماع بدون الشهوة فضلا عن ان يلزم وجوده بدون الشوق قال الشيخ في
الطبيعيات الشفاء ان الحيوان ما لم يشتق الى شيء شعر باشتياقه او تخيله او لم يشعر به لم يشوق

الى طلب بالحركة   فالقول بان مبادى الافعال الاختيارية الخ قيل ينبغى ان ذلك
انما يلائم للمقامات الخطابية دون المباحث الحكمية على ان دعوى الاعلية فى حيز المنع فانه ان اريد
بالارادة الميل الاختيارى كما يقتضيه ههنا انه للشوق والعزم الميل الجبلى الغير المعدود
فيرد ان شيئا من الميل المذكور لا يكون اختياريا فانه اذا حصل للعاقل التصديق بالفائدة
كانت تلك الفائدة امرا حقيقيا او متوهما يحدث فيه على الميل التام الى الفعل من غير اختيار
كيف ولو كان الميل المسمى بالارادة اختياريا لاحتاج الى ارادة اخرى وبه لا يقال الميل
الاختيارى قد يترتب على الشوق دون الارادة على ما ذكره الشارح الخ وفى بحثنا اذ الشارح
اراد بالارادة حالة مخصوصة مثل الشوق المنبعث عن ادراك الملائمة فى الشئ الكائنة بالفائدة او
عن ادراك المنافاة فى الشئ المكروه كما صرح به بقوله وتلك الحالة الاجماع المسمى بالارادة فلا يرد
ما اورده الشيخ من وجود الارادة بدون الشوق لما فصلناه آنفا من ان غاية ما لزم مما ذكره
وجود الارادة بدون الشوق لو لم نفسر الشهوة بما فسر ولا وجودها بدون الشوق ولما
كانت الارادة عبارة عما يلي الشوق فلا يوجد بدون الشوق فتمنع اعلية وجودها
معه كما فهم هذا القائل غير متوجه وليس المراد بالشوق ههنا الميل الجبلى ولا بالارادة الميل
الاختيارى ولا الميل التابع للروية بل اريد بالشوق مطلق الميل وبالارادة الاجماع المذكور
فلا يتوجه ما يرى ايراده على ذلك   ادراك الجزئى قبل وجوده يتوقف
على وجوده فى الجملة الخ فيه بحث اذ لو كان كذلك لتوقف صدور كل ما يصدر عنا بالارادة
على ان يعلمه بوجه جزئى مانع عن فرض اشتراكه وليس كذلك اذ كثيرا مما يصدر عنا
بالاختيار لم يكن معلوما لنا بالوجه المانع عن فرض اشتراكه لا اطلاق فى مرتبة مبدائه
اذ انما نتخطى الامور الصادرة عنا باختيارنا فى الاولى الجواب ان يقال المراد بالجزئى
ههنا ما يقابل الكلى بمعنى المشترك لا ما يقابل الكلى بمعنى ما يصح فرض اشتراكه كما حققناه آنفا
ولا يلزم ان يكون ما يصدر عنا بالاختيار معلوما لنا بوجه غير مشترك ولا بد ان يكون
معلوما لنا بوجه مانع عن فرض شركة وذلك غير مفيد   سا زد لك التحرك
غير مساوق فيه بحث اذ لا توقف للارادة الكلية على حصول المسافة بل يكون فيها التعقل
وقطع المسافة لا يتوقف على ادراك كل المسافة اولا على التفصيل المفصل ولا سبيل الى تجهيل
لجواز ان يدركها ولا اخرا منها فيقطع جزءا آخر وهكذا ولهذا الاخير وجه دقيق اذ

ثم يكون فى قصد كل ذلك الجزء المتصور تمام المسافة المتصورة وبذلك يحصل الغرض
من هذا الكلام وهو ان السائق يتصور المسافة والارادة المتعلقة بها ثم يتبعه
التصورات المتعلقة بجزء جزء والارادة الجزئية التابعة لها وفى بحثه بحث اذ لم يتبع
السائل توقف الارادة الكلية على تخيل المسافة ولا توقف الحركة على مسافة على ادراك كل
المسافة اولا حتى يتوجه عليه منع الكون فيهن المذكور بين تصور صورة مخصوصة وهى
ان يتخيل اولا كل المسافة ثم يقطع بالحركة ولا شك فى جواز ذلك بعض بها الكلام الفائدة
بان الافعال الجزئية الصادرة عنا تحتاج الى تصورات وارادات جزئية فان تحدد وجود
تلك المسافة يقطع فى الصورة المفروضة مع انها متصورة ولا متعلقة للارادة
على وجه جزئى وحاصل الجواب منع جواز قطع المسافة المذكورة بدون تصورات وارادات
جزئية متعلقة باجزاء المسافة المذكورة   مع ذهولنا عن الحدود الواقعة فى
انتهاء ها ان اراد بالحدود الواقعة فى انتهاء المسافة نهايات مفروضة فيها فقط لا نجدها
لم يلزم من عدم تخيل الحدود عدم تخيل اجزائها ولا ينتفى قوله والثانى لوجه جواز تحقق
الحركة على كل المسافة من غير قصد المتحرك الى اجزائها وان اراد بها ما يتم اجزاء المسافة
فذهول المتحرك بالاختيار عن اجزاء المسافة غير مسلم الا ترى ان البصير يبصر اجزاء مسافة
حال الحركة فلا محالة يدركها لكن صار ادراك اجزاء المسافة حال الحركة ملكة للنفس لم يتوجه
اليه توجها تاما فى تلك الحالة فيعرض لها الاشتباه فى انها ادركها ام لا واذا سد عينيه ولم
يبصر اجزاء المسافة يتلك فى المشى لتوقفه على ادراك اجزاء المسافة ولم يقدر على ادراكها
بالطريق الذى اعتاد ادراكها حال الحركة بذلك الطريق ولا بد تخيل اجزاء المسافة عند
ضرب العصى اليها اذا اعتبار المشى بالعصى فى ح اذا يمشى بلا عصا تشبه فى المشى لما ذكرنا
فى البصير واذا ادرك المتحرك بالاختيار اجزاء المسافة بالطريق الغير المعتاد كما توجه النفس اليه
وح فلا يشتبه عليها انه ادركها او لم يدركها   ثم الشوق ان كان ذاتيا فقبل فى هذه
المرتبة بدل حد لان المراد بالذاتى ان كان بعينه الذاتى فى البحث لا يحتمل لان الكلام فى العلاقة
ان كان المراد معينها الذاتى خلافا لما ذكره وبين الشوق الذاتى ذلك الجزء لا زم على التقدير
الثانى ايضا فى بحث لظهور ان المراد بالشوق فى القسم الثانى وكذا الحكم بالسابق مقدم حال حصول
الا لاحق الا الشوق الذاتى ولا يخفى التقابل بينهما   فيكفى فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا

فيجب اذ الحركة التوسطية وان كانت امرا واحدا متخصصا باقيا من مبدأ المسافة الى
منتهاها لكن يختلف نسبتها الى اجزاء المسافة ما دام حاصلا ولا يجوز ان يصدر عن
الامر الثابت وحده امر مختلف النسبة وقد صرح الشيخ بهذا في الهيات الشفاء حيث
قال ويقول انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركة الوزنية عقلا صرفا لا يتغير ولا يختلف
الجزئيات التسبة وكنا قد اشرنا الى الجملة ما معين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة
اذا وضحنا ان الحركة معنى تجدد النسبة وكل شطر منه مختص بانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون
عن معنى ثابت الا وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال هذا
كلامه ولا شك ان تحيل المسافة اجمالا معنى ثابت فلا يكفي في وقوع الحركة ولا بد في وقوعها من امر
غير ثابت اقول هذا الامر في الحركة الارادية تخيل اجزاء المسافة او تصورها شيئا فشيئا في
زمان الحركة مع الشوق والاجماع التابعين له وكان كل جزء من اجزاء المسافة ليس امرا على
حدة بل مجموع تلك الاجزاء مسافة واحدة كذلك يتخيل كل جزء من اجزاء المسافة المرتسم على حدة
حتى يلزم ان يكون هنا تخيلات غير متناهية بل تخيل اجزائها امر واحد ينطبق على زمان الحركة
بحيث يقع في كل جزء من الزمان المذكور شطر من هذا التخيل وكذا الشوق الى قطع كل جزء ليس
امرا اخر على حدة حتى يلزم ان يكون هنا اشواق غير متناهية بل هنا الشوق امر
واحد ينطبق على زمان الحركة على قياس ما عرفت في التخيل وكذا حكم الاجماع ثم ينبغي ان
يحمل الحركات والتخيلات والارادات الجزئية الواقعة في متن الكتاب على ابعاضها الفرضية
فان كل جزء فرض من الحركة تابع لجزء فرض من الارادة الواقعة في زمانه المتعلقة به في
هذا الجزء من الارادة تابع لجزء فرض من التخيل والتصور الواقع في ذلك الزمان المتعلق
بذلك الجزء من الحركة اذ العقل يحكم باستناد اجزاء الحركة الى اجزاء الارادة وباستناد
اجزاء الارادة الى اجزاء التخيل لا على ان هنا حركات وارادات وتخيلات حاصلة
بالفعل كما هو المتبادر من العبارة بل على ان هنا حركة واحدة متعلقة بمسافة واحدة
وارادة واحدة متعلقة بهذه الحركة وتخيل او تصور واحد يتعلق بها ايضا وكما
تنقسم الحركة بحسب انقسام المسافة والزمان تنقسم الارادة والتخيل والتصور
بحسب انقسامها ايضا وح يصح حركات وارادات والعقل يسند بعضها الى بعض فان
حمل على ما ذكرنا لا بد في وقوع الحركة من امر غير ثابت فذلك الامر في الحركة الطبيعية في

صحاح

والعرنية ما ذا قلنا اما في الحركة العرضية فذلك الامر هو الميل العرضي المنطبق على زمان
الحركة المائل الى الضعف بحيث يكون ما وقع من اجزائه الفرضية في الجزء الاول من ذلك الزمان
اشد مما وقع في الجزء الثاني وما وقع في الجزء الثاني اشد مما وقع في الجزء الثالث وهكذا ويتبين ذلك
ان الطبيعة لا تقدر على دفع الميل العرضي دفعة بل تدفعه شيئا فشيئا زمانيا كما ان طبيعة
الماء لا تقدر على دفع الحرارة الغريبة دفعة وتدفعه كذلك واما في الحركة الطبيعية فذلك
الامر هو الميل الحاصل في الجسم الخارج عن الحيز الطبيعي المنطبق على زمان الحركة المائل الى الشدة بحيث
يكون ما وقع من اجزائه الفرضية في الجزء الاول من هذا الزمان اضعف مما وقع في الجزء الثاني
وما وقع في الثالث اضعف مما وقع في الثالث وهكذا ويتبين ذلك ان الطبيعة اذا ابعد
اعتادها ان يفعل نحوا من الفعل يصير اقدر عليه وما صدر عنه ح يكون اقوى واتم اذ لم يكن
هناك مانع وان قلت نحن نعيد الكلام الى الميل في الصورتين ونقول ان كان وقوعه بامر
ثابت يلزم وقوع غير الثابت بالثابت ولو جاز ذلك فليجز وقوع الحركة ايضا بامر ثابت
وان كان بامر غير ثابت ينقل الكلام اليه وتسلسل قلت نختار وقوعه بامر غير ثابت هو الطبيعة
من حيث انها واقعة في الزمان ولا يلزم التسلسل وتحقيق ذلك ان اثر الطبيعة فيما نحن فيه
ما يصدر عنها دفعة اما ان يحيزها كالرطوبة الرائية الصادرة عن صورة الماء اولا
يحيزها كالاصورة الارضية الصادرة عنها والثاني ما يصدر عنها في زمان بحيث يكون في كل جزء
من ذلك الزمان شطر منه كالحرارة الغريبة الحاصلة في الماء المجاور للنار ولذلك يزداد ابتعد
بحسب امتداد الزمان والميل في الصورتين من القسم الثاني لذلك يزداد ضعفا او في شدة
الثابت بحسب امتداد الزمان وهذا القسم من اثر الطبيعة امر غير ثابت وعلة الطبيعة لا من حيث
هو طبيعة لانها ثابتة ولا يجوز ان يكون موجبا لامر غير ثابت بل من حيث هي واقعة في امر غير ثابت
هو الزمان فالثابت الواقع في غير الثابت من حيث انه واقع فيه يجوز ان يكون موجبا لغير ثابت
بان يقع كل شطر من ذلك الاثر الغير الثابت في شطر من غير الثابت الذي هو ظرفه وجنبه ولو
نقل الكلام الى الزمان نختار انه موجبه حركة ارادية بان يكون هنا اشخاص متصورة في زمان
مخصوص مسافة معينة تصورا منطبقا عليها او يريد ان يقطع تلك المسافة في هذا الزمان
ارادة منطبقة عليها ايضا المقتضي للحركة المذكورة والتصور المنطبقان على الزمان
الذي هو معلول الحركة المذكورة ولا يلزم الدور لان جنس الزمان الى الامور الواقعة فيه

بالطرفية لا بالعلية الا يرى ان الحركة الحافظة للزمان واقعة فى الزمان المحفوظ بها مع انه علة لها
وكانها واقعة فيه ومنطبقة عليه كذلك ها نوجبها وهو الارادة والتصور واقع
ومنطبق عليه انطباقا مثل انطباق الحركة ومقتضى الارادة هو التوق المنبعث عن
التصور كما فى ساير الحركات الارادية ويمكن اشار المحقق الى انطباق الارادة على الحركة بقوله
والحركة الى مكان بعينه ارادة بحسبها اى ارادة متعلقة بها منقسمة بانقسامها بحيث ينطبق
كل جزء منه على جزء منها وكان الحركة امر واحد باق من ابتداء المسافة الى انتهائها ويختلف
نسبتها الى اجزاء المسافة كذلك الارادة والتخيل والتصور كل واحد منها امر واحد باق
حسب بقاء الحركة تختلف النسبة حسب تجدد النسبة فيتخيل المسافة باسرها اجمالا غير محدد
قد يكفى فى صدور الحركة المستلزم لتجدد النسب اللهم الا ان يقال المراد بتخيل المسافة اجمالا
على مع التجدد كما يتخيل الخط المتصل من النقطة المدركة كذلك فيكون المراد بالاجمال عدم تخيل
قطعة تصورية متفرقة بل ان يكون هناك حركة نفسانية فى تخيل المسافة بلا سرعة فيتخيل
تلك المسافة على سبيل التدريج وح يكون كلاهما حقيقا راجعا اليهما سلمناه لكن ينبغى
الكلام فى استناد تلك الحركة الجزئية اذ لا يمكن ان لا يستند الى امر ثابت الى ما يلزم اسنادها
الى متجدد آخر وهكذا فيلزم ان يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحركات الجزئية فى العلية
اذ لا يمكن اسناد شىء من تلك السلاسل الى الحركة الدفعية وما يتبعها كالزمان لا يستلزم
الدور وما جاء عنه فى شرح الاشارات بان الارادة الجزئية كما كانت سبب الحدوث حركة
جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات فى
النفس وحركات فى الجسم ولانه دفعه لان الارادة لكون الجسم حد من المسافة يوجب
يوجد تحريك الجسم اليه اذ وحدتها يمتنع ان يكون الجسم فى حال وجود الارادة فى ذلك
الحد الذى يريد لان ارادة الانحاد لا يتعلق بالوجود بل كان فى حد آخر قبله فاذن
يوجد كونه فى الحد الذى يريد عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذى هو القابل
لا الى الارادة التى هى الفاعل ومع وصوله الى الحد الذى يريد يبقى تلك الارادة ويتجدد غيرها
فيصير كل وصول سببا لوجود ارادة متجددة من ذلك الوصول كل ارادة سببا للوصول
متأخر عنها فيبقى الارادات والحركات استمرارية غير قارة بل على سبيل التجدد وتصرم
والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضافة اليها انتهى كلامه

ثم قيل اقول فيه بحث اما اولا فلان قوله ارادة الانحاد لا يتعلق بالموجود ثم الجواز ان يكون
تقدم الارادة على وجوده تقدما ذاتيا لا زمانيا كما ان ارادة الموجب للعالم على
مذهبهم وليل فى قوله فاذن لامر كونه فى الحد ما يدفع ذلك لان يكون الجسم لا يمكن ان يكون
فى زمان واحد فى مكانين لا يستلزم عدم اجتماع ارادة الحصول فى مكان مع ذلك الحصول
لجواز ان يكون ارادة الحصول فى كل مكان متعلقة بالزمان متقدما عليه بالذات واجيب
بانه لا يحتاج الى دعوى امتناع الاجتماع بل يكفيه جواز التقدم وايضا لا يحتاج فى تقدم
الارادة على الكون فى المراد الى هذه المقدمة بل يكفى ان يقال ان الكون فيه انما يكون بالحركة فلا يكون
فى حال الارادة فيها ولا يجوز هذا الا بدلا على عدم الارادة حال الوصول ولا يتوقف النظر
عليه واما ثانيا فلان حاصل الجواب ان كل قطعة سابقة من الحركة علة معدة للقطعة الاخرى
من الارادة وكذا كل قطعة سابقة من الارادة معدة للقطعة الاخرى من الحركة وهكذا الى
ما لا نهاية له فى الطرفين وح يكون السلسلتان متعاكستين فى العلة والمعلولية فلا يحتاج
الى امر متجدد خارج عنها ولا يكون لاحد منها علة للاخرى ولا معلول لها على الاطلاق عليها
ومعلولها بحسب الاجزاء بل يكون عليها ومعلولها بحسب اجزائها الغريبة واذا جاز
ذلك امكن ان يقال كل سابق من الحركة علة معدة للاحق منها الى غير النهاية من الطرفين من غير
اسناد الى متجدد خارج وهو مندفع بان الحركة الارادية لا يجوز اسنادها الى ارادة ثم
الارادة الكلية لا يكفى كما تقرر فلا بد من ارادة جزئية مستمرة على سبيل التعاقب ثم بعدم
الاجزاء الغريبة فى الارادة الا يمكن اسنادها الى انفسها بعين ما ذكر فان قلت فيشكل الحركة
التى لها بداية من الحركات الارادية والحركات والقسرية اذ الحركة منها لا يكون مسبوقا بحركة متجددة
من السلسلتين المفروضتين فى الارادات والحركات فعلة الحركة وان كانت متناهية من جهة البداية
ليس لها اجزاء اول لانها منقسمة الى غير النهاية فالحال فى الحركات الارادية المستندة كذلك
فيستند كل جزء منها الى جزء من الارادة السابقة عليه وذلك الجزء من الارادات يستند الى جزء
من الحركة سابقة عليه فان الساكن فى مكان متى تصور مكانا آخر ويقصد فى الكون
فيه فائدة كروضة بعد تصوره فيريد الكون فيه فيتخيل المسافة التى بينهما تخيلا تدريجيا
تحصل ارادة متجددة تدريجية ثم الارادات والحركات فكل جزء من الحركة موجودا و
معروض مستند الى جزء موجود او معروض من الارادة سابقة عليه وكذا كل جزء من

من الارادة مستند الى جزء من الحركة سابق عليه واما الحركات الطبيعية والقسرية فتجددها
بسبب تجدد مراتب الميل اذ كلما قطع المتحرك جزءا من المسافة تجدد له مرتبة واما اقوى من
المرتبة السابقة او اضعف منها فان الميل الطبيعي مستند بحسب القرب من الحيز الطبيعي والميل
القسري مستند شيئا فشيئا الى ان يبلغ غايته ما لم يأخذ في النقصان الى ان ينتفي فكل جزء من الحركة
استعد لذلك الجزء من الميل ويتجدد ميل آخر اشد من الاول او اضعف الى ان ينقطع تجدد الميل
فينقطع الحركة ويمكن ان يقال ان الحركات المبتدأة من سنخ الحركات الفلكية التي لا بداية لها فاحفظ
على بصيرة في هذا المقام فانه من مزال الاقدام وفيه بحث اما في السؤال فلانا لا نختار ان
استناد الحركة الجعلية المذكورة الى الجميع من حيث انه واقع في الزمان وقد عرفت ان الواقع
من حيث هو واقع غير ثابت ويجوز ان يستند الى امر متجدد كما حققناه آنفا واما في نقضه
الاول على الجواب فمن وجوه احدها ان القائل استدل على انه لا يجوز استناد الحركة الجعلية
المذكورة الى امر ثابت فيلزم استنادها الى امر متجدد ويلزم ان يكون هناك سلسلة غير متناهية
وحاصل ما نقدر عن المجيب انه يجوز ان يكون احد اجزاء السلسلتين المترتبين مستندا الى بعض
اجزاء الاخرى وبعض اجزاء الاخرى مستند الى بعض اجزاء الاولى فلم يلزم من استناد
الحركة الجعلية الى امر متجدد ان يكون هناك سلسلة من بعض اجزاء الاولى غير متناهية
وح فظهر للسائل اثبات المقدمة الممنوعة حتى تم استدلاله لا معابه بنفي المجيب بالمنع كما فعل
هذا القائل وثانيها ان المجيب اراد بارادة حد المسافة ارادة تحديد حركة الجسم
اليه كما صرح به بقوله لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة توجب تحريك
الجسم الى حد يجب ان يكون متقدما على حصول الجسم فيه بالزمان ولا يجوز ان يكون متقدما
عليه بالذات لا بالزمان كما حسبه هذا القائل فيقع هذا مع انه غير موجبة غير متوجه
ايضا والثالث انه لا يحتاج في تقدم الارادة على الكون في المراد الى هذه المقدمة
اذ المراد التقدم الزماني حتى يكون للارادة سلسلة منطبقة على الحركة وينتفي بينهما التعاكس
في العلية وذلك لا يتبين بالتقدم الذاتي كما لا يخفى واما ما ذهب اليه من ان الحركة الارادية
التي لها بداية تستند كل جزء منها الى جزء من الارادة السابقة عليه وذلك الجزء من الارادة
يستند الى جزء من الحركة سابقة عليه ففيه الفساد اذ الارادة التي تستند اليها الجزء
الاول من الحركة ذي البداية فلا يستقيم استنادها الى شيء من اجزاء تلك الحركة كما

لا يذهب

لا يذهب على ذي مسكة وما ذكر في بيان ان تلك [illegible] الحركة حركة او لا فان اراد ان
ليس لها جزء اول فغير مستقيم فيسلم لكنه غير مفيد اذ الجزء الاول المتقدم يستند الى ارادة
يمنع استناد تلك الارادة الى شيء من اجزاء الحركة المذكورة وان اراد انه ليس لها
جزء اول مطلقا فغير تام ضرورة ان لها نصفا اولا وربعا اولا وثلثا اولا الى غير
ذلك واعترض عليه الامام في المباحث المشرقية كل قوة تقتضي اثرا في محل
فلا تخلو اما ان يكون تأثيرها لخصوص المحل معين حتى يكون تأثيرها في غير ذلك المحل الذي
يكون تأثيرها في غير ذلك المحل مرتبا على تأثيرها في ذلك المحل حتى يكون كل ما كان اقرب الى ذلك
المحل كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تأثيرها في جسم مرتبا
على تأثيرها في جسم آخر مثال الاول القوة النارية فانها لما كانت حالة في جسم معين حال فعل
التسخين من تلك القوة اولا في ذلك المحل ويكون كل ما كان اقرب الى ذلك المحل اكثر كان وصول
السخونة اقدم اليه فالقوة متى كانت كذلك عرفنا انها تعلقت بذلك الجسم المعين لما لاحتياجها
في ذاتها الى ذلك الجسم مثلا النفوس وعند ذلك نقول ان تلك القوى انها تفعل بمشاركة المادة
وبمشاركة الوضع ومعنى ذلك ان الجسم ما لم يكن له قرب استحال ان يفعل الاثر فيه واما القوة التي
لا يتوقف تأثيرها في فعلها الا على ذلك الفعل لكون الحدوث في ذاته ويكون فاضة غير
مختصة بشيء من الاجسام فيجب ان لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من الاجسام لا في ذاتها
ولا في فاعليتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه ولا يكون تلك القوة جسمانية بل
مجردة مفارقة وعن هذا التحقيق يظهر ان القوة الجسمانية يمتنع ان يكون لها تأثير في وجود المجردات
لان القرب والبعد من المحل والامكان محال واذا ثبت ذلك ثبت ان القوى الجسمانية
لا تأثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الاجسام
وعند هذا يبطل ما يتوهم ان الجسم لا نسبة له الى المجرد بالقرب والبعد فكذلك المجرد
لا نسبة له الى الجسم بالقرب والبعد فيجب ان لا تستند الاجسام الى المجردات فانا نقول ان وجود
المجرد يكفي في تحققها كون الاثر في نفسه ممكنا وهي تحقق ذلك الامكان حاضر الاثر عنه فاما تأثير
القوى الجسمانية فلا يكفي فيها كون الاثر ممكنا فقط بل لا بد ان يكون محل الاثر له قرب من محل القوة الجسمانية
وذلك على الحدوث وهذا كلام وهو لا يخلو عن [illegible] ولهذا تركناها لحاكم الاطناب
والثاني قال بعض الفضلاء اختلفوا في جواز تأثير القوى الجسمانية الى غير المتناهية منعه الحكماء

محتجين بالبرهان الذي سنذكره وجوه للمتكلمين مستدلين بان نعيم الجنون وعذاب النار غير
متناهيين وان كان لهما مبدء هذا ابطل الافعال لا تقول المتكلمين بوجود القوى الحالة في الاجسام
فضلا عن تاثيرها متناهيا او غير متناه على ان الاشاعرة لا يقولون بتاثير غير الله اصلا وان فرض
وجود تلك القوى لانا نقول من قال من المتكلمين بتاثير غير الله تعالى وان الاجسام مع ما فيها الحقيقة
فلان الاجسام والاعراض الحالة فيها ما تاثير كاحراق النار وتبريد الماء والمراد بالمتكلمين هذه
الطائفة منهم ولو ارادوا بالقوة الجسمانية ما يكون غير مجرد بل يكون مبدء للتغير او التغير وهو اعم من
وجه ومنطبق فيهما ولا شك ان هذه الطائفة يقولون بالقوة بهذا المعنى وان لم يقولوا بالقوة
المحركة والمذكورة القائمة بالجسم فان قلت المعلم الثاني نكون القوى غير قادر على التاثيرات
الغير المتناهية وقال في السمعيات ان الكفار مخلدون في النار يعذبون بها ابدا او الظاهر انه يقول
بابدية نعيم الجنان وهل هذا الا تناقض صريح قلت لم ان يقول ان تاثير كل قوة متناه وابدية النعيم
وعذاب الجحيم انما هو بخلوق قوة بدل الاخرى فعلى هذا الا تم استدلال المحرر بابدية النعيم والجحيم
انتهى كلامه ويقصد تبديل القوى قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا
العذاب ويحتمل ان يكون صدور الافعال عن الانسان في النشاة الاخرى بقوة مخلوقة فيه
غير منقسمة بانقسام الجسم كالقوة العاقلة المخلوقة فينا في هذه النشاة ومع قيام ذلك
الاحتمال لا تناقض بين كلامي المص والظاهر من هذا العطف يوقف الخ قيل مفهوم
هذا العطف يوقف تاثير الصدق على صدق التاثير على التناهي لا توقف نفس التاثير ومن
البين ان التاثير والتاثير اعم التاثير المتناهي وصدق العام الذاتي على الشيء شرط لصدق
الخاص كما تقرر في موضعه والتاثير المطلوب ثم بالنسبة الى التاثير الغير المتناهي اذ المراد بهما
مفهوماهما والمطلوب ثم بالنسبة الى المقيد ولعل المص لما افهم لفظ الصدق
بهذا المعنى ولهذا كان الظاهر ان يقول اشترط في التاثير بدون لفظ الصدق وفيه بحث
اذ معنى توقف صدق التاثير على التناهي توقفها انه صدق قولك المؤثر مؤثر يتوقف
على التناهي في نفس الامر لا ان معناه ان صدق التاثير والتناهي يتوقف على صدق التاثير
مطلوب بين هذا المعنيين بون بعيد فلو كان مفهوم هذا العطف توقف صدق التاثير
على التناهي كما اعترض به كان دالا على المعنى الاول لا على المعنى الثاني الذي حمل كلام عليه ونحوا
هذا المعنى من المقام وعدم استفادته من الكلام لا يشتبه على ذوي الافهام

التي زمانها اقل في عبارة الشفاء في هذا المقام هكذا كلما اشتدت القوة قصر الزمان فاذا لم يتناه
في الاشتداد بلغت من الصغر ما لا نهاية له ولا يرد على هذا الايراد الوارد على عبارة الشرح قال
واعترض عليه الفاضل هذا الايراد انما يتوجه لو كان معنى اللاتناهي في الشدة مجرد
لا وفيه بحث اذ تاثير المقادير اعم من الانى والزمانى فلو فسر اللاتناهي في الشدة بما فسره هذا الفاضل
وهو ان لا يتصور الزيادة عليه من الجانب الذي هو غير المتناه يلزم ان يكون المؤثر الانى كالمؤثر
للقابل المقابل له غير متناه في الشدة اذ تناهي القوى ولا تناهيها في الشدة انما هو بحسب الانتقاص
منه انتهى كما صرح به الشيخ ولا يتصور ان يكون انقص منه من الواقع في الان ولا يندفع ذلك
بما نقل عن بهمنيار فانه مخصوص بالانفعال الذي يجيء في مقتضى تغيير فهذا يكون القوة الجسمانية غير
متناه في الشدة وقد ذهب الى امتناع ذلك قال بعض الفضلاء معنى اللاتناهي بالشدة ان يكون
العمل الواحد واقعا في زمان في غاية الصغر بل في الان ومعنى التناهي ان لا يكون العمل الواحد
كذلك وكذلك الحال اذا فسر بعبارة اخرى ذكرها في شرح المواقف حيث قال اللاتناهي بالشدة
ان يعمل القوة حركة اسرع الحركات وفيه بحث اذ يفهم من قوله اذا فسر بعبارة اخرى ان
حاصل التفسيرين واحد وليس كذلك قال المعنى الاول اعم التمول الى العمل الانى والزمانى
ورد بقوله لجاز تناهي القوة الخ قيل لا يخفى ان النقض الاجمالي دعوى خلا بد
من اثبات تلك الملازمة ليتم النقض وفيه خرط القتاد الخ وفيه بحث اذ لا كلام ان القوة
المؤثرة في الجسم ذي القوة سارية في الجسم كذلك الواسطة وهي القوة الجرمية الفلكية
المنطبعة في جسم الفلك وسارية في الجسم فلا فرق بينهما من هذا الوجه وما اورد على
ذلك من جواز كون كل القوة واسطة وجزئها ليست واسطة في مرتبة ما اورد الشيخ على
نفسه ويمكن الجواب عنه بمثل ما اجاب به عن ذلك واما ثانيا فلان قوله الا لكانت قوة
لبعض الجملة دون الكل في حيز المنع مدفوع بان الكلام هنا في القوة السارية في الجسم فلما كانت
سارية في بعض الجملة كانت لا محالة قوة لما سرت فيه لا للبعض الذي ليس ساريا فيه واما ثالثا
فلان ما اورد على الشيخ من ان تحريك القوة القسرية تقوى على تحريك بعض الجسم المتحرك
الى غير النهاية ولا يلزم مساواة الجزء والكل في التاثير غير وارد عليه اذ يكفي في اثبات
مساواة الجزء والكل قدرة القوة المحركة للجسم الى غير النهاية على تحريك ما هو اعظم من الجسم
المذكور ولو بقليل ولا شك في جواز ذلك

ارادیة باشرة الحرکة فاعلها المؤثر فیها کما هو الظ فلا نم ان هناك قوة جسمانیة بل هو النفس المجردة
الفلکیة عندهم و القوة الجسمانیة فی الفلك هی قوة الشبیهة بالقوة الخیالیة التی هی بها تدرك
بها الحرکة على وجه جزئی و کما ان القوة الخیالیة التی فینا لیست فاعلة الحرکة فیها فکذلك القوة
الجسمانیة الفلکیة لیست فاعلة الحرکة الفلك و اذا رادیة باشرة الحرکة لیست فاعلها کالشرط مثلا
فلا یرد ذلك نقضا على ما ذهب الیه الحکماء من ان القوة الجسمانیة یمتنع ان یکون آثاره غیر متناهیة
حیث لا یکون تلك الحرکة اثرا لها فان قلت اذا کان الحرکة على الوجه الجزئی ایضا اثرا للقوة الجسمانیة
وهو غیر متناه ایضا فیعود المحذور قلت لا نم ان الادراك اثر القوة الجسمانیة المذکورة
و انما یکون اثرا لها لو کان نسبتها الیه نسبة الفاعل الى المفعول و لیس کذلك بل نسبتها الیه
نسبة القابل الى المقبول فلا محذور   فلا یصح الحکم علیها بالزیادة و النقصان
لان الحکم بزیادة شیء على آخر لا یتوقف على وجودهما فی الخارج لجواز ان الحکم بها على المعدو
سیما اذا کانت معدومة و قد تعرض وقوعها و منع هذا مکابرة و اما عدم صحة الحکم بازدیاد
الحوادث على بعضها فان ارید ان الحکم بانها زائدة على بعضها فی الخارج غیر صحیح بناء
على انه لیس لها وجود فی الخارج حتى یتصف بالزیادة على شیء فیه فلا ینبغی ذلك لما تحقق
و اذا ارید ان الحکم بزیادتها على غیرها مطلقا غیر صحیح بل یتوقف على وجودها فی الخارج
مجموعا حتى لا یصح ان یحکم بان مجموع الحوادث ارید من بعضها فهو مکابرة غیر مسموع ایضا
ذلك لما استفید من الشفا   فانهم لما استدلوا على وجوب تناهیها بازدیادها
کل یوم ای قیل من البین ان الزیادة من جانب لا یستلزم التناهی من جانب آخر فلا یحتاج
فی الاستدلال بمجرد الازدیاد فی الحلف المستقبل الى الاعتذار لم و فیه بحث اما اولا فلانه ما اورد
من ان التطبیق العقلی لا یتوقف على الوجود الخارجی انما یفید هنا لو کان الحوادث فی المرتبة
الغیر المتناهیة وجود فی الذهن اذ حینئذ یجری برهان التطبیق فیها و ان لم یکن موجودة
فی الخارج لکنها لیست موجودة فی الذهن فلو لم یکن موجودة فی الخارج ایضا لم یجر فیها
برهان التطبیق اصلا و اما ثانیا فلان منع تخلف المدعی فی مادة النقض بناء على عدم
وجود الحوادث غیر سدید لان الحوادث موجودة غایة الامر انها لیست مجتمعة فی الوجود
و لا یلزم من ذلك نفی وجودها کما لا یخفى   و لو سلم انها تتصف بالزیادة و النقصان
لم قیل لم لا یکون زیفها کما ان مساواة الکل و الجزء فی التحریك من مبدأ واحد الى ما لا نهایة له من طرف

الاستقبال مح لم و فیه بحث اذ غیر المتناهی من طرف الماضی بحسب العدة امور حاصلة بالفعل غیر
متناهیة بالعدد و من طرف المستقبل ما لا یقع عدده فی مرتبة لا یتجاوزعنها و یکون بعضها ابدا
بالقوة و لا نسبة بینها بالمساواة حتى یکون لغیر المتناهی فی الطرفین نصف و هل هذا الا
کما یقال المقدار الذی یصح تقسیمه الى غیر النهایة بحسب عدة اقسام مساو للامور الغیر المتناهیة
الحاصلة بالفعل بل لا نسبة بینها بالمفاوتة ایضا لان ما یقع عدده فی مرتبة و یکون بعض اعداده
ابدا بالقوة لا یتصف بکونه اقل او اکثر عددا من شیء آخر کما لا یخفى و على تقدیر ان یکون الا نسبة
بالمساواة او للتفاوت بینهما مستقیما فای محذور من النصف و قسم آخر هو کالملك حتى
جوز ان یکون لغیر المتناهی من الطرفین نصف و لم یجوز ان یکون لهیئتنا مثلا بان نقسم الى
قسمین مختلفین و یجوز تقسیمه الى قسمین متساویین دون قسمین مختلفین و قس على ذلك قسمین
مختلفین و یجوز تقسیمه الى قسمین ای الحکم ظ اذ لو قسم من غیر تقسیم النصف کان القسمان الحاصلة
مختلفین و قس على ذلك غیر المتناهی بحسب المدة ثم فیما نقل عن الشیخ ان تاثیر الکل یکون فی
ان و تاثیر الجزء فی زمان تامل اذ نسبة الان الى الزمان لیس کنسبة الکل الى الجزء مثلا لو کان تاثیر
کل القوة فی آن ینبغی ان یکون تاثیر نصفها الى الزمان فی ضعف ما وقع تاثیر الکل فیه و لیس
شیء من الزمان نصف الان   فلم لا یجوز ان یکون القوى الجسمانیة ازلیة لا یرد ذلك
على ما اختاره الشیخ من ان هذا البرهان مخصوص بالمؤثر بمبدأ المحدود کما نقل عنه آنفا
یجوز ان یکون التفاوت بین حرکتی الجسمین الصغیر و الکبیر بحسب العدة لا اضافة
فی انه لو کان کذلك لکان اثر الجسمین متفاوتا و قد خص الشیخ هذا البرهان بما لا یکون اثرها
کذلك حسب ما نقل عنه آنفا   نظر لان کل هذه فهو لم یفضل لم قیل ان حسیر بانه
اذ کانت المدة غیر متناهیة و فرض وقوع دورة واحدة فی قطعة منها کسبتلا یکون
هناك لم و فیه بحث ان الحرکة الواحدة فی نفس الامر کما یصیر بفرض تعددها متعددة
فیرد ان وحدة الحرکة انما هی بوحدة الامور الثلثة المذکورة فی باب الحرکة و تعددها بتعدد
شیء منها لا بفرض تعددها کما حسبه هذا القائل فلو کانت حرکة واحدة واقعة
فی هذه غیر متناهیة لم یصر تلك الحرکة بان یفرضها دورات متعددة فی نفس الامر فضلا
عن ان یصیر غیر متناهیة فادن لا یستلزم التناهی فی مدة التناهی فی العدة
و اذا اخرا الى اجزاء بالفعل یکون تلك الاجزاء متناهیة العدد غیر تم اذا کانت تلك

غير متناهية اذ المقدار الصغير المتناهي يصح اشتماله على اجزاء تحليلية غير متناهية بالعدد وهو مسلم
اذا كانت المدة متناهية اذ لا يجوز ان يشتمل المقدار المتناهي على الاجزاء الغير المتناهية بالعدد لوجوب
ان يتساوى جميع مقادير تلك الاجزاء مقدار ما ينقسم اليها ولا شك ان جميع مقادير الاجزاء
الغير المتناهية بالعدد غير متناه لان ضم المتناهي مرات غير متناهية يستلزم اللاتناهي لكن الكلام
هنا في المدة الغير المتناهية فلم لا يجوز ان يجري الى اجزاء بالفعل غير متناهية العدد
لان اطولية الزمان يستلزم زيادة عدد الحركة غير مسلم اذ اطولية الزمان لا يستلزم عدد الحركة فضلا
ان يستلزم زيادة عددها فانه من الجائز ان يكون حركة واحدة اطول زمانا من حركة اخرى
مع ان الكثير من النفوس لا ينقسم بانقسام محلها غير مسلم فلها قوة ما نعة للمزاج والشيخ قد صرح
فيما نقلنا عنه آنفا بانها سارية في الكل حيث قال لان الامر الحيواني الذي ماقررتم فان القوة وان كانت
للجسم بحال اجتماع اجزائه ومحال من اجزائه فانها مع ذلك تكون سارية في جملته والا لكانت قوة
لبعض الجملة دون الكل واذا كانت سارية في جملته كان لبعضها بعض القوة   لانه لو كل
مثلا هين لحج هذه منع مقدمة لا يعتنيها احد من العقلاء فضلا من الحكماء وما ذكره الشيخ في
كيفية التلازم بين الهيولى والصورة صريح في ان التلازم بينهما انتشار اقسام ثم ابطل القسم الثالث
وما لا يكون احدهما علة ولا معلولا للاخر بيان طويل لا يطول بذكره وبعد ما اثبت ان العلاقة
بينهما العلية قال فليتطلب الان ايهما ينبغي ان يكون علة منهما فاما المادة فلا يجوز ان تكون هي العلة لوجود
الصورة اما اولا فلان المادة انما هي مادة لان لها قوة القبول والاستعداد والمستعد بما هو
مستعد لو كان سببا لو جب ان يوجد ذلك الامر من غير استعداد واما ثانيا فلانه من المستحيل
ان يكون ذات الشيء سببا لشيء بالفعل وهو بعد بالقوة بل يجب ان يكون ذاته قد صار بالفعل ثم
صار سببا لشيء آخر وان كانت المادة سببا للصورة فيجب ان يكون لها ذات بالفعل اقدم من الصورة
وقد منعنا هذا فيما سبق بيانه على انه لا يمكن ان يوجد الا ملتزما للمقارنة للصورة بل
على انه يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق ثم قال فقد بطل
كون المادة علة للصورة بوجه من الوجوه فقد بقي ان يكون الصورة هي التي بها يجب وجود
المادة فلينظر هل يمكن ان يكون الصورة وحدها بها يجب وجود المادة فنقول اما الصورة
التي لا تفارق مادتها فلعل ذلك جائز فيها واما الصورة التي تفارق المادة وتبقى المادة بوجود
صورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها وذلك لان هذه الصورة لو كانت وحدها العلة لها لعدم

لكانت المادة تعدم بعد عدمها ويكون الصورة المستانفة مادة اخرى توجد عنها
ولكانت تلك المادة حادثة ولكانت تحتاج الى مادة اخرى فيجب اذن ان يكون علة من وجود المادة
شيء مع الصورة حتى يكون للمادة انما تقتضي وجودها عن ذلك الشيء لكن يستحيل ان يكون فيها
عند بلا صورة البتة انما يتم الامر بهما جميعا ثم قال القائل ان يقول انه اذا كان تعلق المادة
بذلك الشيء وبصورة فيكون مجموعها كالعلة واذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذي هو العلة
فيجب ان يبطل المعلول فيقول انه ليس تعلق المادة بذلك بما الشيء وبالصورة من حيث هي صورة معينة
النوع بل من حيث هي صورة وهذا المجموع ولم يبطل البتة فانه دائما موجود اذ ذلك الشيء والصورة
من حيث صورة دائما موجود كذلك ثم قال لكن لقائل ان يقول ان المجموع ذلك العلة والصورة
ليس واحدا بالعدد بل واحد بمعنى عام والواحد بمعنى عام لا يكون علة للواحد بالعدد
والمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المتحفظ
وحدة عمومه بواحد بالعدد علة الواحد بالعدد وههنا فان الواحد بالنوع متحفظ بواحد
بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجد المادة ولا يتم الحالها الا باحد امور تعاقبة اليها
انها كانت   لانه ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا وقد مر بيانه في
الحواشي السالفة   لعلهم ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا الطا ومرادهم هذا
لا يرد عليهم ان تقدم الهيولى بحسب الزمان لان الهيولى يتقدم على الصورة الحادثة
بالزمان ولا انه يلزم ان لا يكون الصورة شريكة لعلة الهيولى لان الصورة التي هي شريكة لعلتها
هي صورة ما وهي ليست متاخرة عن الهيولى زمانا لا الصورة الحادثة المتاخرة عنها بالزمان
لان الشيء ما لم يتشخص وجود في الخارج لا يمكن حلول الشيء فيه غير مسلم لجواز ان
يكون امر منهم يكون بالقوة بحسب انه يكون في انه شيء من الاشياء ولو صلح لان يتجدد مع امور
وامور بان يتجدد مع الصورة النارية نارا فيكون نارا ومع الصورة الهوائية مادة اخرى فيكون
هواء الى غير ذلك فيكون لحصة من هذه الصورة بهذا الامر شاملا فيكون حال الصورة والمادة
عبارة عن المبهم المذكور وبما يدل على انه ليس مادة في نفسها ذات بالفعل بل هي امر بالقوة
يصير بسبب الصورة امرا بالفعل ما نقلنا عن الشيخ آنفا من قوله فان كانت المادة سببا للصورة
فيجب ان يكون لها ذات بالفعل اقدم من الصورة وقد منعنا هذا فيما سبق بيانه على ان
ذاته لا يمكن ان يوجد الا ملتزما المقارنة الصورة بل على انه يستحيل وجودها ان يكون

بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق لا العوارض التي يستفاد منها التشخص اقتضت حجب
الى ان مراد القوم بالعوارض المشخصة هي العوارض التي يحصل معروضها امتناعا عن فرض الشركة
ولذلك حكم بان الامور الكلية لا يتصور استفادة التشخص منها وليس كذلك لطائفة من الشيخ
عن فرض الشركة بواسطة نحو الادراك لا بواسطة عوارض المدرك بل المراد بها العوارض
التي تميز المعروض عن نحو نوع تحت نحو واحد وتميز المعروض بذاته هذه العوارض لا
تشخصاتها على ما هو تحقيقه والغاية علة بماهيتها اي بتصورها في هذا التقسيم يحتاج ان
ما يحمل على الفاعل على الفعل هو الغاية لا تصورها غاية الامر ان تصورها الذهني يعني
العلم بها قد يكون شرطا لذلك ثم الغاية قد يكون نهاية الفعل وقد لا يكون فقوله المحصلة في
وجودها للمعلول ليس كليا او عبث وجزاف ان كان هو المحصل وحدها فقد جعل
الشيخ هذا تفسير الجزاف حيث قال العبث احد اقسام غاية ليس هي نهاية الحركة فان كان المحصل
وحده مبدأ الشوق البهيمي جزافا ولم يسم عنها وفسر العبث بقوله وكل نهاية ينتهي اليها الحركة
وهي بعينها الغاية للشوق التخيلية لا للشوق تحت الفكرة فهي التي تسمى العبث فالغاية
في كل منهما تخيلية غير فكرية لكنها في العبث هي النهاية للحركة وفي الجزاف غير نهايتها
قال الحكماء اقول هذا النقل مخالف لما اشتهر من مذهبهم قال الشيخ في الهيات
الشفاء ونعني بالغاية العلة التي يحصل لاجلها وجود شيء مباين لها وذهبوا الى ان للفعل
الطبيعي غاية بهذا المعنى فان الحركة الطبيعية للاجسام الى احيازها لاجل حصولها
في الاحياز الطبيعية ولذلك يسكن عند الحصول في تلك الاحياز وبقصد قبولها وحركة النمو
لاجل حصول مقدار يقف النامي عند حصوله وفعل القوة الصورية لتحصيل صورة لا
يفعل دون حصولها وقس على ما ذكرنا نظائره وفي المنقول بحث لان بعض ما ينتهي
اليه الفعل غاية وبعضه ضروري وهو ثالثة اقسام ليس شيء منها غاية كما فصل
في موضعه وبعضه غير جاء لايلزم ان يفعل المختار لاجل حصول الغاية لجواز ان
يفعل لاجل حصول الضروري او لاجل حصول غيرها مما ينتهي اليه الفعل بل جاز ان يفعل لاجل
حصول ما لا ينتهي اليه الفعل كما يجيء لاجل حصول كرم ولا يعتبر عليه فكل ما ينتهي اليه الفعل هو
ان يفعل المختار لاجله لا ويدخل فيما فسر به الغاية هو عبث موانه لا يشعر بها كان
السهو حسب انه اذ لم للفاعل شعور وقصد لم يكن فعله لاجل حصول شيء ولذلك عبر في تعريف

الغاية

الغاية كون ما ينتهي اليه الفعل بحيث اذا كان الفاعل مختارا يفعل ذلك الفعل لاجله وليس كذلك
فانا نعلم قطعا ان حركة بعض الاجسام الفاقدة للتصور والقصد كالارض الى حيزه
الطبيعي لاجل الحصول فيه كما سبق آنفا والعلة مطلقا ما يعرف بالعلة بما يصدر عنه
الشيء بالاستقلال او بالانضمام وما يصدق هذا التعريف على بعض الاقسام المذكورة
ههنا كالعلة بالقوة والعلة العرضية قال العلة مطلقا واراد ما يطلق عليه لفظ العلة سواء
صدق عليه التعريف الصادق او لم يصدق فيصح تقسيمه الى هذه الاقسام واما ما حمل الشارح
كلام المصنف عليه يصير كلامه لان الاقسام المذكورة ههنا اقسام ما يحتاج اليه الشيء في وجوده
لانه فسر العلة بهذا وقسمها الى الفاعلية والغائية والصورية والمادية ثم قسم كل واحد منها الى هذه
الاقسام مع ان بعض هذه الاقسام كالعلة العرضية وعلة العدم لا يصدق عليه ما يحتاج
اليه الشيء في وجوده لانه مقارن لما هو علة دائمة لوجود الحادث تسميته لان العدم
الحادث متقدم على وجوده بالزمان فيكون متقدما على ما هو وجوده في الزمان وهو العلة التامة
لوجوده تقدما زمانيا والمتقدم على الشيء بالزمان لا يكون مقارنا له وهو المحل المتقدم
بنفسه المراد بالتقوم ههنا التعين قال الشيخ في الهيات الشفاء الصورة تقوم الهيولى
اي تصيرها نوعا يعني المتقدم بنفسه المتعين في نفسه لا المتعين بالغير كالهيولى المتعينة
بالصورة والعرض المتعين بالموضوع فلم يكن العرض متقوما بنفسه ويكون مباينا للموضوع
المتقوم قيل هو المتقدم بنفسه اي لا بذلك الحال كما وقع في عبارة كثير من المحققين فلا يرد
نقض الحال بالاعراض الغائرة بالمادة بناء على تقومها بالصورة لا بنفسها كيف ولو لم يحمل على
ذلك لخرج جميع الاعراض ضرورة تقومها بالمكان المتقوم بطبيعته واما ما يتوهم من ان
المصنف اراد بالموضوع المحل المتخصص الحاصل فيه وادعى ان العرض الحال في عرض آخر متخصص
بموضوع ذلك العرض لانه ولذلك حكم بالمباينة بين الموضوع والعرض فبين الفساد لان المص
سيذكر كون الموضوع من جملة المشخصات في المسائل وبين ايضا امتناع انتقال الاعراض والذي
التي حسب انه من نوع مدخلية العرض في تخصيص العرض المتقوم به مما انتساب في كلام اهل
ويبعد من شبه ان يكلها احد الى الفطرة السليمة تشهد بفسادها ويلزم منها ان لا
يتم الدليل على امتناع انتقال العرض القائم بعرض من معروضها الى عروض آخر فلم يحمل ذلك
المعروض واما حكم المص بالمباينة بين الموضوع والعرض فمسند الى اشتراطه في الموضوع عدم

صح
ای لما کان الکلام موافقا
للمتکلم المتقدم
ای المحل [illegible]

قيام بالغير وفيه انه يكون هو مراد الشارح بقوله المتقوم بنفسه وح فلا وجه للنقض
وينطبق الحكم المذكور كما لا يخفى وفيه بحث من وجوه منها ان تعبير قوله الشارح المحل المتقوم بنفسه
بقوله لا بد للحال فخالف لما نص عليه الشيخ في بيان المباينة بين الموضوع والعرض من ان
للموضوع متقدم بنفسه فلا يكون عرضا فانه لا قد قرره واصح على ان مراده المتقوم
بنفسه ما لا يتقدم بالغير مطلقا لا ما لا يتقوم بالحال فقط وهو ظ ومنها ان قوله
لو لم يحمل على ذلك لخرج جميع الاعراض صريح في ان قيامها بالمكن المتقوم بعلته في حيز المنع اذ
المراد بالمتقوم بالعين علما يعم ما نقلناه من الشفاء ولا يمكن ان يكون علة الممكن محلا له فان
كثيرا من الممكنات مفتقر بعضها عليه واما الممكن المعين بعلته كالمادة والعرض فليس موضوعا
لما حل فيه ومنها ان المتبادر من قوله للموضوع هو المحل المتقوم بنفسه هو ان لا يكون متقوما
بالغير اصلا وتخصيص الغير بالحال عدول عما هو الظاهر بلا دليل ومنها ان ما استدل به
على ان المص لم يرد بالموضوع هنا المحل المتخصص بالحال فيه من ان المص سيذكر كون الموضوع
من جملة المتخصصات للسائل لا يدل على ان المص لا يريد بالموضوع ما لا هذا الحكم بل يحاسنه
انه اعتقد ان الموضوع هذا الحكم ولما لم يعرف المص الموضوع هنا كان اثبات هذا الحكم له مفيد
ثم لو عرف الموضوع بالمحل المتخصص بالحال فيه لم يكن اثبات هذا الحكم مفيدا لكن لم يعرف بذلك
ومنها ان النقض بالاعراض القائمة بالمادة مندفع من غير احتياج الى التمحل الذي ارتكبه في دفعه
وذلك لان النقض انما يتوجه لو كان المادة ذات مغايرة لذات الصورة في الخارج حتى يتصور
ان يحل فيها عرض لا يكون حلوله فيها حلولا في الصورة وليس كذلك كما عرفت مرة ومنها ان
قوله يلزم منها ان لا يتم الدليل على الامتناع انتقال العرض القائم بموضوع عن موضوعه الى عرض
آخر قائم بمحل ذلك العروض بما قد علمت مما الزم من ذلك ان لا يعلم امتناع الانتقال المذكور
كما حسبه هذا القائل واما ما نسب الى المص من انه اعتبر في الموضوع عدم قيامه بالغير
فما لا انتقاء به في كلام ومن العجب الذي ليس يحق منه انه جعل اعتبار عدم القيام بالغير في الموضوع
مستند الحكم بالمباينة بين الموضوع والعرض وذلك انما يستقيم لو عم الغير ولم يخص بالحال اذ لو
خص به لا يلزم مباينة الموضوع والعرض فان الحركة عرض مع انها غير قائمة بالسرعة القائمة بها
فتكون موضوعا لها ثم قال وفيه انه يكون هو مراد الشارح بقوله المتقوم بنفسه واذا كان
مراده ذلك كان معنى المتقوم بنفسه انه لا يتقوم بالغير اصلا لا ما لا يتقوم بالحال على

ما فسره به ولا يندفع النقض به بقوله وح فلا وجه للنقض والحاصل انه ان عمم في الغير تحقق
المباينة ولا يندفع النقض وان خص بالحال يندفع النقض ولا يتحقق المباينة وقد حكم هذا
القائل بتحقق المباينة ودفع النقض وهما لا يجتمعان لان احدهما مبني على تعميم الغير والآخر
على تخصيصه بالحال اي الاختصاص الناعت قيل هنا اشكال وهو انه ان اريد
بالاختصاص الناعت ما يصح حمل الناعت على المنعوت مواطاة بطل انعكاسه على الاعراض مثل
السواد الخ وفيه بحث اذ لا نم ان السواد سبب قريب لكون الجسم اسود بل تعلق السواد به
سبب قريب لكونه متصفا لكن ذلك تعلق السواد بالجسم سبب قريب لكونه اسود الفرق بينهما في ذلك
الحكم ولا نم انا نفهم من الاختصاص الناعت معنى تخصيص بالنعت ولا يدخل فيه غير
فان الجسم مثلا اختصاصا بصاحبه وهو ظ ونعتا له حيث يقال انه نام كما ان السواد
اختصاصا بالمحل ونعتا له حيث يقال انه اسود فهذا يتضح بحرج مثل النامي واللابس وغيرهما
عن الاختصاص الناعت ودعوى الضرورة هنا غير مسموعة بل دخوله في ذلك ضروري
قال بعض الفضلا معنى كونه ناعتا انه يمكن ان يشتق منه اسم لمحله كالبياض بالنسبة الى محله ويرد
على تعريف الحلول انه يخرج منه النقطة والخط والسطح ولا نعلم ان نشتق منها اسم باسم المحال
كما صرح به بعض الفضلا قال وقوله انما يرد هذا اذا فسر الناعت بما ذكره من انه اختصاص
شي بآخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر واما اذا فسر بان يمكن ان
يشتق من المختص اسم لمحله او ينسب اليه به كما هو الموافق لما ذكر في شرح المقاصد من ان
النقط والخط والسطح ناعتة لمحالها بمعنى ان الخط ذو نقط والسطح ذو خط والجسم ذو سطح
فلا يرد ولا يتوهم انتقاضه بمثل المكان المختص بالجسم الذي يمكن ان ينسب اليه بذو نظر وجه
بقولنا الى المحل فان الجسم ليس محلا للمكان الا ان يكون تعريف الحلول تعريفا لفظيا لاحد الحال فيه وفيه
بحث اذ ينتقض التعريف المذكور بمثل الجسم المختص بالمكان فانه يصدق ان هذا المكان مملو
ذو مادة وكلام مع انهما ليسا حالين في المكان ويصدق ان زيد ماسك ومسبعة مع ان الاسد
والسباع ليسا حالين فيهما ولا يخرج امثال ذلك بقوله الى المحل كما لا يخفى الممكن اما
ان يكون موجودا في الموضوع وهو العرض الخ قال بعض الفضلا لا محل النفس مستغن
بما حل فيه من الصورة الجوهرية التي فيها فالمحل هنا ليس بموضوع والحال ليس بعرض
فيبطل الحصر الذي في قولهم فالمحل من الموضوع والحال هو العرض اللهم الا ان يقال المراد بالمحل في الحال

ههنا هو المحل الشيء الخارجي باعتباره وجوده الخارجي والحال باعتبار الوجود وليس النفس
محل تلك الصورة باعتبار وجودها الخارجي بل باعتبار وجودها الذهني وفيه بحث
اما في السؤال فلان الصورة الجوهرية الحالة في النفس عرض بحسب وجودها في النفس
عرض بحسب وجودها في النفس والنفس موضوع لها وان كانت جوهرا بحسب وجودها
الخارجي اي من حيث انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فهي حال كونها في النفس
جوهر وعرض من جهتين وقد نقلنا عن الشيخ في المباحث الوجود انه قال لا يمنع ذلك مانع
اليه واما في الجواب فلانه حمل الكلام على ما لا يفهم منه اصلا بلا قرينة ومنزل للمعنى ملتفت
اليه في نظر المحصلين   وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها بناء على ان لا ماهية
له لا ان له ماهية هي الوجود بما هو فصلا   في جعل المادة من اقسام المقارن للمادة
نوع خزازة لا خفاء في ان المذكورة واستعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم انما يكون في
كلام المص اذا كان مراده بالمقارن هو المقارن للمادة كما حسبه الشم وهو غير لازم لجواز
ان يكون المراد بالمقارن جوهر مقارن لجوهر آخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين
الاشارة الى الآخر وبالمفارق ما لا يكون كذلك ولا شك ان كل واحد من الهيولى والصورة
والجسم مقارن لجوهر بهذا المعنى دون العقل والنفس ويجيء ان يراد بالمقارن في العقل
ح ما يكون فصله مقارنا لجوهر مقارنا بالمعنى المذكور فقيل هذا مع انه تعسف وحمل الكلام على
ما لا يفهم منه اصلا اذ المقارن بحسب اللغة اعم من المعنى الذي ذكره ولم يثبت له اصطلاح
على هذا المعنى الخ وفيه بحث اما اولا فلان قوله المقارن والمقارن اذا اطلق في عرف
العرف فانما يتبادر منه مقارن المادة ومقارنها غير تم اذ لو كان معنى المقارن مقارن
المادة كما حسبه لم يكن المادة من اقسام المقارن لامتناع مقارنة الشيء مع نفسه لكن
العوض عدوها من اقسام المقارن كما فعله المص ههنا وطال استقامة تفسير المقارن الجوهر
آخر لكنهم كثيرا ما يغفلون عنه كما وقع في شرح المواقف فيما استدل به على صدق المقارن
بهذا المعنى على المادة من قوله ولو حمل المقارن على ما يقارن وجوده لوجود المادة
لشمل نفس المادة ضرورة ان وجود الشيء في زمان وجوده ظاهر الفساد واذا لا يلزم من كون
وجود الشيء في زمان وجوده ان يكون وجوده مقارنا لوجوده كيف لا ومقارنة الشيء
لنفسه ضروري الاستحالة والاستقامة بالتعليل في ذلك مما لا يبعد عنه المقام فان

اشار

اشارة في المتعين في المحاورات لا في المباحث الحكمية كما لا يخفى على الواقف بها فهم ما الداعي على صرف الكلام
عن ظاهره وهو ان يقصد الجوهر المقارن ما يتبادر منه وهو الجوهر المقارن لجوهر آخر ويحمل
على الجوهر المقارن للمادة ويرتكب في تصحيح امثال هذه التعسفات ويلتزم التجوزات
المذكورتان واما ثانيا فلانه لا يلزم ان يكون المقارنة بحسب الذات والمقارنة بحسب العقل
متعينين الى شيء واحد على تقدير تسليم لزوم ذلك الى احدهما عين الاشارة الى الآخر
والجوهر المقارن فصلا فصله مقارن لجوهر مقارن لجوهر آخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما
عين الاشارة الى الآخر مثلا المادة جوهر مقارن لجوهر آخر هو الصورة وهذا الجوهر
الآخر مقارن لجوهر هو المادة بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر والنفس
تعلق في المادة فيكون فصلها في جوهر المقارن لجوهر آخر هو الصورة بحيث يكون الاشارة الى
احدهما عين الاشارة الى الآخر فلا خلل من هذا الوجه ويستقيم الكلام غاية الاستقامة
ويصير التقسيم هكذا الجوهر اما مفارق عن جوهر مقارن لجوهر بالحيثية المذكورة في ذاته
وفعله وهو العقل او مفارق عنه في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن له واما ان
يكون محلا له وهو المادة او حالا فيه وهو الصورة او ما يتركب منهما وهو الجسم فعلى هذا
التوجيه يكون الحال والمحل متعينين الى الجوهر المذكور كما ان المقارن والمفارق متعينا
اليه بخلاف التوجيه الشم فان المقارن والمفارق متعينان الى المادة والحال والمحل
متعينان الى جوهر آخر والاول احسن واولى كما لا يذهب على من له ادنى فهم واما ثالثا
فلانه ان اراد بدخول النوع في الذاتي انه داخل في الذاتي بمعنى المنسوب الى الذات فذلك
مم لامتناع ان يكون الشيء منسوبا الى نفسه وان اراد انه داخل في الذاتي بمعنى ما ليس خارجا
فم لكنه غير مفيد اذ لا يكون ح نظر الاطلاق مقارن المادة عليها وهو ظ ثم قيل
لولا المحافظة على التبادر لمكن ان يفسر المقارن بما له وضع له والمقارن بما له الوضع بل نقول
المقارن ذو الوضع والمفارق عنه فيندفع الحزازتان بل لا يبعد ان يقال ان المقارن ظ الاشهر
ونحوه في عرف الفن مقابلا للمفارق كان شاملا للنفس والمادة اصطلاحا وان لم
يشمله لغة وفيه بحث اما اولا فلان لفظ المقارن لا يدل على ما له وضع باحد الدلالات
الثلث فكيف يصح تفسيره به ولو اريد بالمقارن ذو الوضع يخرج عنه الاجسام التي لم تقع
الاشارة اليها فانها ليست معادية للوضع فيلزم ان يكون واحدا في المقدمة وبعضه و

اما ثانيا فلانه لا يلزم من وقوع الحركة للمقارن في عرض الفن في مقابلة للمفارق شمول المادة
لانها داخلة في المفارق اذا اريد بالمقارن للمادة على ما ذهب اليه   او ما تركب منها
اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قيل يرد عليه مجموع الهيولى والصورة النوعية
فانه داخل في المركب من الحال والمحل وليس بجسم وان قيل بحلول الصورة النوعية في
الصورة الجسمية الخ وفيه بحث اما في السؤال فلان النقض بمجموع الهيولى والصورة
النوعية انما يتم لو كان لذلك المجموع وجود في نفس الامر لا يكون في ذلك الوجود عين
الجسم اذ لو لم يكن له وجود في نفس الامر لكان امرا اعتباريا محضا ولا ينتقض التعريف بالامور
الاعتبارية كما حقق في موضعه ولو كان له في نفس الامر كان هناك جسما لم يكن صدق تعريف
الجسم عليه نقضا لكن ليس لهذا المجموع وجود في نفس الامر لا يكون في ذلك الوجود جسما و
ذلك لانه في الخارج عين الجسم ليس له وجود الا الوجود في الذهن جاز ان يكون كل منهما قائما
بالذهن ولا يلزم ان يكون الصورة بحسب الوجود الذهني قائما بالذهن ولا يلزم ان يكون الصورة
بحسب الوجود الذهني قائما بالمادة بل هما يكونان بحسب هذا الوجود كيفيتين كما هو تحقيقه وكذا
الحال في المركب من الصورتين واما في الجواب فلان مجموع الهيولى والصورتين كيف اما يكون
طبيعة جنسية كالجسم النامي والحيوان فلا يستقيم قوله ولما كان ههنا التقسيم الى الاجسام
او فيما هو في مرتبتها لم يتجه النقض بمجموع الهيولى والصورتين   قال الامام انه
من الدلائل الخ قيل لا يقال هذا لا يرد على تقسيم المص لانه قسم مقارن المادة الى الاقسام
الثلثة الخ وفيه بحث لانه ان اريد بالمقارن للمقارن للمادة على ما ذهب اليه هذا القائل والجوهر
المقارن للمادة المشتمل باتفاق القوم ولهم لوازم مسلوبة عن الجواهر الغير الجسمانية كالتحيز وقبول
الوضع فكيف يكون الجوهر الغير الجسماني المذكور داخلا فيما يقارن للمادة نعم اذا اريد بالمقارن
المقارن لجوهر آخر كما حققناه كان الجوهر الغير الجسماني المذكور داخلا فيه
لا يرد عليه هذا الاشكال هذا الكلام مشعر بان ما ذكره الامام اشكال على الحصر المذكور
وفيه بحث اذ الحصر المذكور حصر استقرائي واحتمال قسم آخر لا يقدح فيه قيل لا بد
في الحصر من ان يقلب على الظن انتفاء قسم آخر انه لم ينتقض وفي ذلك مادة النزاع مشعب
كما لا يخفى على من امكنه وقد صرح بذلك الامام حيث قال الاستبعاد في وجود جوهر الخ فكلامه
قدح على دعوى الحصر الاستقرائي ايضا لان حاصل الخلاف الدعوى ليس مستبعد فلا يكون

دعوى الحصر ظنية فضلا عن ان يكون يقينية والشبهة انما نشات من عدم الملاحظة
وفيه بحث اذ يكفي في الحصر الاستقرائي ان يتتبع ويستقرأ ويبالغ في ذلك ولم يوجد قسم آخر
ولم يشترط ان يقلب على الظن انتفاء قسم آخر ولو اشترط ذلك لم ينحصر الحصر في العقلي والاستقرائي
مع انهم حصروه فيهما سلمنا انه لا بد ان يقلب على الظن انتفاء قسم آخر لكن لا نم ان من تتبع الموجودات
وبالغ في تتبعها حق المبالغة لم يقلب على ظنه انتفاء جوهرين غير جسمانيين يكون احدهما
حالا في الآخر واي فرق بين هذه الصورة وبين تتبع العناصر حتى لزم ان يقلب على ظنه
هناك انتفاء قسم آخر ولم يقلب على ظنه ههنا ذلك البتة   فالاولى اما ان يكون
شيئا الوجود محلا الخ قيل لا يخفى انه يدخل الجوهر الحال الغير الجسماني في جوهر آخر وكذلك المقوم
له في الصورة وان لم يدخل المحل في الهيولى   او جزء منه قيل منصوب عطفا
على قوله او مدبرا وفي بعض النسخ مرفوع عطفا على النفس الخ وفيه بحث اذ المتبادر
الجزء الذي لا يكون حالا في المحل غير بين ولا مبنى على ان دخول جزء المدبر في المدبر ودخول
جزء العقل في العقل بعيد جدا   لما مر انه المستغني عن الحال قيل هذا قرينة على
ما ذكرنا سابقا من ان المراد من المتقوم بنفسه المستغني عن الحال لكن قوله بعد ذلك في بيان
المباينة بين الموضوع والعرض ان الموضوع هو المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما
بنفسه يعين المعنى الثاني الذي ذكرناه اولا اعني القائم بنفسه وح يظهر في كلام الشارح
اضطراب حاصله لان المراد من قوله في تعريف الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه ان كان
هو المحل المستغني عن الحال كما يدل عليه كلامه ههنا لم يكن بينه وبين العرض مباينة وان كان
هو المحل الذي لا يتقوم بغيره كما يشعر به ايراده في بيان المباينة لم يصح قوله ههنا لما مر
من انه المحل المستغني عن الحال لان هذا اعم مما مر اذ العرض الذي يحل عرض آخر داخل في
هذا خارج عن ذلك وكذا ان كان المراد ما يستغني عن الحال والمحل معا ويمكن الاعتذار
عنه بانه ليس معنى قوله لما مر من انه المحل المستغني عن الحال انه تمام المراد من التعريف الذي
مر بل انه جزء منه ولا يخفى بعده وايضا المتقوم بنفسه اذا كان بمعنى القائم بنفسه
الذي هو سلب احد قسمي الحلول اعني حلول العرض في محله لم يلزم منه نفي الاحتياج الى
الحال فيه وان كان بمعنى استغنائه في التقوم عن غيره لم يختص بالاستغناء عن الحال
والمحل بل يلزم خروج الاعراض مطلقا والحاصل انه ليس المتقوم بنفسه معنى يستلزم

سلب الاحتياج الى المحل والحال فقط لا بحسب الاصطلاح ولا بحسب اللغة فرجع تعيين
هذا المعنى الى مجرد العناية من غير قرينة ثم ح يرد النقض بالاعراض الحالة فى المادة
اللهم الا ان يعين لا استغناء عن المحل مطلقا وعن ذلك الحال الذى هو موضوع
النسبة اليه هذا ولو قال الموضوع هو المحل المتقوم بما حل فيه المستغنى عن محل
يقوم ظهر عمومه المحل بالنسبة اليه ومباينته من غير تكلف ثم يلزم من المباينة
بين الموضوع والعرض ان لا يكون مثل السرعة قايما بالموضوع فيخرج عن تعريف
العرض اللهم الا ان يقال القيام الماخوذ فى التعريف اعم بالذات وبالواسطة وعلى
هذا يكون المحل افراده ثلثة المادة والموضوع والمادة والعرض الذى يحله عرض آخر
وفيه بحث اما اولا فلان قول الشارح من ان المستغنى عن الحال ليس اشارة الى قوله
الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه كما حسبه هذا القائل حتى يكون قرينة على
انه اراد بالمتقوم بنفسه المستغنى عن الحال بل هو اشارة الى ما ذكره الشارح قبيل
هذا المقصد على تفسير قول المص والموضوع كالمادة من قوله وهو المحل المستغنى
عن الحال وما لم يكن الموضوع بهذا التفسير مباينا للعرض وقد حكم المص بالمباينة
بينهما فسر الشارح فى هذا المقصد بتفسير آخر يكون بهذا التفسير مباينا للعرض وهو
المحل المتقوم بنفسه فسهو الشارح اى المتقدم لا الشارح فى بنى المباينة بينهما على
هذا التفسير فلا اضطراب الشرح اصلا وانما نشا الاشتباه من عدم التميز بين
التفسيرين واما ثانيا فلانا نختار ان المراد بالمتقوم بنفسه المستغنى فى التقوم
فى حد ذاته عن الخارج قوله فيلزم خروج الاعراض مطلقا قلنا لم وانما يلزم ذلك
لو كانت الموضوعات فى حدود ذاتها متقومة بالغير وليس كذلك نعم يخرج العرض
كونه موضوعا لكن ذلك ليس بمحذور بل مطلوب يستحق المباينة بين الموضوع والعرض
ويستقيم ما ذكره المص من ان بين الموضوع والعرض مباينة وهذا هو الباعث
على ان تفسير الموضوع بتفسير اخص من التفسير اسما توهم الشيء قد يكون متقوما
فى حد نفسه بالحال فيه وهو الهيولى فانها فى حد ذاتها امر بالقوة لا يصير شيئا
بالفعل الا ان يصير عين صورة من الصورة وقد يكون متقوما فى حد نفسه كمحله
وهو الاعراض ولذلك يجب اخذ موضوعاتها فى حدودها كما حقق فى موضعه و

وكم يوجد شيء متقوم فى حد نفسه بالخارج يكون منحصرا فى المتقوم بالحال والمتقوم بالمحل
والمستغنى فى التقوم المذكور عن الحال والمحل يكون مستغنيا فى ذلك عما هو خارج عنه
مطلقا فالخارج المتقوم للشيء فى حد نفسه منحصر فى الحال والمحل واما الخارج المقوم
للشيء فى نفس الامر فهو الفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير فظهر من ذلك ان تقوم الشيء بما هو
خارج عنه قسمان احدهما تقومه فى حد نفسه بالخارج عنه وذلك الخارج اما حال
فيه او محل له والثانى تقومه فى نفس الامر بالخارج عنه وهو الخارج هو الفاعل المذكور
ولعل القائل المذكور لم يفرق بينهما وحسب ان ليس للمتقوم معنى يختص بالحال والمحل
او المختص بهما بمجرد العناية وليس كذلك فان احد قسميه مختص بالحال والمحل فى النفس الامر
كما فصلناه واما النقض باعراض المادة فغير وارد لما مر من ان المادة فى نفسها ليست شيئا
بالفعل حتى يعرض لها عرض واذا صارت مع الصورة شيئا بالفعل كانتا جسما واحدا
وهو موضوع لما عرض له وبين الموضوع والعرض مباينة قال بعض الفضلاء
قد صرح المص فى هذا الكتاب بان الموضوع مباين للعرض وجعل الموضوع عبارة عن
المحل المستغنى عما حل فيه المتقوم بنفسه وقال فى فصل المحصل الحال الذى لا يتقوم محله هو
العرض ومحله الموضوع وما ذكره فى ذلك الكتاب يدل على ان لا يعتبر فى الموضوع التقوم
بنفسه بل يكون هو عبارة عن المحل الذى لا يتقوم بما حل فيه كما هو المواقف وما ذكره فى
شرح المواقف فعلى هذا لا يكون الموضوع مباينا للعرض بل يكون بينهما عموم من وجه لتصادقهما
فى عرض لا يحتاج الى ما حل فيه كالحركة بالنسبة الى السرعة وصدق العرض بدونه فى عرض
لا يكون محل العرض وصدق الموضوع بدونه فى محل هو جوهر واظن ان فى لفظ الموضوع
اصطلاحين احدهما ما ذكره فى النقد موافقا لما ذكره الامام فى المحصل والآخر ما ذكره
ههنا هذا كلام وهو بعينه ما ذكرناه من ان للموضوع تفسيرين وورد بان
ذاتى الشيء لم هذا الرد مردود فانه اى الشيء بين الثبوت لما هو ذاتى له سواء تعقل بالكنه
تفصيلا او بالكنه اجمالا كما فصلنا فى مباحث الوجود نعم لا يلزم ان يكون الذاتى بين الثبوت
للامر الصادق على ذى الذاتى كالحيوان بالنسبة الى الضاحك بل المتصور من
النفس هو المدبر للبدن قيل هذا كلام مشهور بين القوم وفيه نظر لان علم النفس بذاتها
علم حضورى والصورة العلمية فى العلم الحضورى هو بعينه الصورة العينية لا ما يختلف

اما اولا فلان ما هو المعلوم لنا ما هو المعنى المشار اليه بلفظ انا فكما ان ما تحت كل واحد من في
الخارج امر واحد طبيعي لا كثرة فيه بالفعل والاجزاء فيه بالقوة كما حققناه في مباحث
الهيئة فكذلك المعلوم منه بالعلم الحضوري امر واحد هو المشار اليه بلفظ انا وهذا المعنى
انسان وليس بمجرد لصدق قولك انا انسان وانا جالس مثلا والظاهر انهم قصدوا هذا المعنى الى
الاعضاء التي هي البدن ويتصرف فيها او ارادوا بالنفس المتصرف لا المعنى المذكور لانها مجردة
عندهم وليس اذ لنا اطلاق المعنى المذكور ولا شك ان علمنا بكل واحد من جزئي
هذا المعنى علم حصولي كيف وهذان الجزآن ليسا بحاصلين فيه بالفعل حتى يكون العلم
بها حضوريا ومن ثمه قالوا ان النفس معلوم بانه مدبر البدن ومن يزعم ان لنا
منه وانه معلوم حضوري على غير المعنى المشار اليه بانا فعليه اثباته لان ذلك ليس بساوي ولا
مبنيا بل بين ان ما يعلم كل احد منه انه هو هذا المعنى ليس الا فتبين ان علم الانسان بانيته
حضوري لا علم بجزئه الذي هو النفس بانها كما حسبه هذا القائل واما ثانيا فلان
قوله اذ لا كانت الجزئيات مدركة بذواتها ان نفس كيف كان نوعها ايضا بديهيا في
حيز المنع اذ لو كان كذلك لم يكن شيء من الانواع الحقيقية كسبيا لان افرادها التي
هي الجزئيات لا يكتسب كما حقق في موضعه وقوله اذ لا حاجة في تعقل كنه الانواع الا الى حذف
المشخصات ايضا في حيز المنع اذ لو كان كذلك لكان بحذف مشخصات كل شخص مستلزما
لتعقل نوعه بالكنه ومن البين انه ليس كذلك فانا اذا حذفنا مشخصات زيد مثلا حصل
في عقولنا الانسان لا الحيوان الناطق الذي هو كنهه وهو ظ فجاز ان يكون الجوهر والعرض
جنسا لبعض ما تحتهما الى مثل الحيوان فذلك لا يرد على الدليل الاول اذ يجوز ان
يكون جوهرية بعض الجواهر الخ وفيه بحث اذ لو حمل كلام الشارح على رفع الايجاب الكلي لكان خاليا
عن الفائدة اذ كل ما هو جنس قياسا يكون جنسا بالقياس الى بعض ما تحته دون بعض
آخر فان من جملة ما تحت الجنس هو الفصل والجنس عرضي بالقياس اليه كما حقق في موضعه
فرفع الايجاب الكلي ثابت في جميع الاجناس فلم يلزم من صدقه ههنا نفي جنسيتها
بل المراد للشارح انهما ليسا جنسا لشيء من افرادها الحقيقية لا حكم بانهما من المعقولات الثانية
والمعقول الثاني ليس ذاتيا لشيء من افراده الحقيقية كما حققناه وبهذا تبين فساد ما ذكره بعض
الفضلاء من ان الدليل المذكور لا يدل على السالبة الكلية التي هي المدعى اعني قولنا لا شيء من افراد الجوهر

يكون

يكون الجوهر جنسا له بل على السالبة الجزئية اعني قولنا بعض افراد الجوهر لا يكون الجوهر جنسا له
وهو الافراد التي يتوقف اثبات الجوهرية لها على وسط كالنفوس والصور
والمعقول الثاني اشتراكه عرضي قال بعض الفضلاء قيل ان قول الشارح والمعقول اشتراكه عرضي مراد
الى ان هذا الوجه الخ وفيه بحث اما اولا فلان كلام الشارح صريح في ان الدعوى ههنا عرضية
هذين المفهومين حيث قال والمعقول الثاني اشتراكه عرضي واما ثانيا فلان عرضية هذا المفهوم
لا يدل على عرضية ما هو الجوهر حقيقة حتى يصح ان يجعل هذا دليلا على ذلك
عبارة عن عوارض الوجود الذهني الخ قد سبق ان مرجع المعقول الثاني الى ان لا يكون ذاتيا لشيء
من افراده الحقيقية ولا يكون مبدأ لموجود في الخارج كالشيء والموجود والشارح حيث اطلق
المعقول الثاني في هذا الكتاب اراد به ذلك ولما لم يكن لمبدأ الجوهر والعرض اعني الجوهرية
والعرضية وجود في الخارج وهو ظ فاذا ثبت ان الجوهر والعرض لا يكونان ذاتيين لافرادهما
كانا من المعقولات الثانية فظهر ان توجيه للوجه موجه وان ما اورد المحشي عليه غير وارد
ويلزم التسلسل لزوم التسلسل انما يلزم لو كان الجوهر جنسا للفصول ايضا حتى يحتاج
الفصول الى فصول اخرى وليس كذلك اذ التسلسل عرض عام لو كان الجوهر جنسا للفصول
ايضا حتى يحتاج الفصول الى فصول اخرى وليس كذلك اذ التسلسل الفصل لا جنس له كما بين
في موضعه فلا يجوز قيام العرض الواحد الخ قيل الاولى ان لا يخص بالعرض كما
في المثالين لشمول الصورة وفيه بحث اذ المصاحبة هي قوله وحدة الحال فيلزم وحدة المحل
للحال شاملة للصورة ايضا وقوله فلا يجوز قيام العرض الواحد الخ تفريع على المصاحبة
المذكورة وتفريع بعض ما يشمله المصاحبة عليها شايع كثير غير مقتضي لعدم شمول المصاحبة
لبعض آخر مما يشمله فيلزم ان لا ينفصل اثنان في الاشارة الخ قيل فيه بحث لانه
ان اراد انه يلزم ان لا ينفصل عند الحس بمعنى عدم اطلاعنا على وجه الامتياز فهو غير
مسلم وان اراد انه لا ينفصل في نفس الامر فالملازمة ممنوعة والسند ظ وفي بحثه بحث
لان معنى هذا الكلام ان الذات في الاثنين بمعنى يدرسانه يتميز بالاشارة وهذا المعنى
يتحقق في العرض الذي فرض انه واحد اذا كان في محلين بالضرورة فيلزم ان المنقسم
بالاشارة لم يكن اثنين بل يلزم ان يكون الواحد ايضا منقسما بالاشارة وفيه نظر
لكن النظر الكلي يعطي الحكم بامتناع حلول الشخص في محلين مختلفين الخ وفيه بحث اما اولا فلانه

ثم يترتب قوله فان دخلت على ما ذكرتم يقتضي امتناع اجتماع الخ قبل امتناع حلول تشخص في محلين
مختلفين وهو لا يترتب على ذلك بل يترتب على عكسه لانه يقتضي امتناع حلول تشخصين في
محل واحد اذا اتحدا في النوع وهو ظ واما ثانيا فلان الظ ان تصورات الامثال فيما نحن فيه
وان شئت فتغاير تصور زيد وعمرو في الخلاف في ذلك اصلا لان تشخصيهما مختلفان نوعا فكما
ان تصور زيد يغاير تصور عمرو بالنوع كذلك التصور في الصورة الاولى وهو الانسان
مع تصور مخصوص مغاير بالنوع للمتصور في الصورة الثانية وهو الانسان مع تشخص
آخر وكما انه ابهما متماثلان كذلك تصورا ذاتيهما كان تصور تشخص ذات زيد و
تشخص آخر ذات عمرو فيما متماثلان فانه ان كل واحد منهما هو الانسان والصورة الحاصلة منه
في تشخص مماثل للصورة الحاصلة منه في تشخص آخر وما سماه في بيان ذلك بالتحقيق فنحو بهذا
الاسم ليس بتحقيق اذ حاصله ان العلم بزيد مثلا كلي ولا يقتضي ذلك ان يكون العلم بكل مفهوم
مغاير بالنوع للعلم بمفهوم آخر اذ المتصاع الاضافة تدونا المضاف اليه في قولك يعدم
هذا ويتدم ذلك مثلا مفهومان متماثلان لا يتميز احدهما عن الآخر الا بما هو بالامر الخارج
عنهما وهو المضاف اليه دال هذين المفهومين ايضا متماثلان لا امتيازهما انما هو بامر
خارج عن هذين الادراكين وهو ادراك المضاف اليه   وايضا لو جاز حصول
عرض واحد في محلين مثلا اذ يلزم من كل منهما ان يكون شيء منها في زمان واحد مباينا للنفس
في الاشارة الحسية الخ وفيه بحث اذ لا يلزم من صحة الاشارة الى شيء واحد من جهتين مختلفين
مباينة الشيء لنفسه في الاشارة الا يرى انه يصح ان يشار الى الفلك من الشمال والجنوب
كليهما مثلا ولا يلزم من ذلك مباينة الفلك لنفسه في الاشارة   البديهة انما يعرف في
ذلك بين الامور الموجودة في الخارج فيبطل ذلك المقتضي لذلك التصور خلافه المحصل
الناعت وهو المشترك اذ لو جوز العقل اتصاف شيء بامر اعتباري من غير انضمامه فما جوابه
الخ وفيه بحث اذ بين الصورتين فرق في ذلك فرق ظ لان العرض الموجود في الخارج موجود قد
انضم الى موجود آخر فيه ولا شك ان الانضمام الى الكل يستلزم الانضمام الى الاجزاء
كما قرره الامام بخلاف العرض الاعتباري المذكور فانه ليس منضما الى المحل اصلا لا خارجا
وهو ظ ولا ذهنا لانه ليس من لوازم كون الشيء واحدا مثلا ان ينضم اليه الوحدة في الذهن
فانا نعلم قطعا ان الشمس مثلا واحدة سواء حصلت في الذهن او لم تحصل ولو حصلت في الذهن

لم يلزم ان تحصل معها الوحدة فيه ولو حصلت معها الوحدة فيه فهي قائمة بالذهن لا بالشمس
الموجودة فيه بل مرجع عروض الوحدة لها الى انها عين الواحد كما عرفت في الموجود والممكن من
ان مرجع عروض الوجود للشيء الى كونه عين الموجود ومرجع عروض الامكان له الى كونه
عين الممكن واذ لم يكن العرض الاعتباري منضما الى محله لم يلزم من انقسام المحل انقسامه فان
قلنا انضمام العرض الموجود في الخارج الى المحل الموجود فيه لا يقتضي الانضمام الى اجزائه
اذ السطح موجود في الخارج منضم الى محله وليس له انضمام الى كثير من اجزاء المحل كما لا يخفى
وكذا الخط بالقياس الى محله والنقطة بالقياس الى محلها قلنا انما يرد هذا لو كان السطح
ومحله امرين موجودين في الخارج بالحقيقة وليس كذلك فان السطح هو ظاهر الجسم وما بين
ان الجسم في الخارج ليس شيئين احدهما والآخر باطنه بل كلاهما موجود واحد في الخارج و
العقل يميز ظاهره عن باطنه والظاهر هو من العوارض التحليلية فلو فرض بالقياس الى الجزء التحليلي
وقس عليه الخط والنقطة قال الشيخ في الشفاء ان حد ظاهر الجسم من حيث هو ظاهر ومن
حيث انه لا يوجد معه شيء ما وراء الظاهر فهو بسيط وسطح فان قطع هذا الذي هو السطح
والنقطة القطع الذي سال فقط ولم يلتفت الى ما تركب فيه فانه طرفه الحاصل بالقطع
هو القطع الخط فان قطع الخط كان طرفه على ذلك الاعتبار وهو النقطة هذا كلامه وهو
مصرح بما ذكرناه   لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف قبل هذا لم وكيف
يسع في مثله دعوى البداهة مع ان جمهور المشائين يدعون البداهة في انعدام الجسم
المحيط الخ وفيه بحث اذ لو جاز ان يكون الجزء للمفروض من القاعدة غير المحل نقطة موجودة
في راسه ومن الجائز ان يكون كل من جزئي المخروط في بلد آخر في اذ العدم الجزء المفروض
من القاعدة وبقي الجزء الآخر فان بقي نقطة الراس لزم بقاء الحال مع انعدام المحل و
ان تبدل بنقطة اخرى لزم ان يكون انعدام جسم في بلد مغيرا للنقطة الكائنة في بلد آخر
والتزام ذلك سفسطة قال بعض الفضلاء البرهان القاطع يدل على ان تلك الاطراف
تنعدم في الصورة المذكورة كان الصورة التي لا تشوبها وهم قاطع بان تلك الاطراف
الغير المنقسمة سواء كانت موجودة او لا قائمة اولا بالمخروط التي لم تنقطع اذا قطع و
وانعدام المحل الاول بسبب القطع لزم ان ينعدم ما حل فيه لان انعدام المحل يستلزم
انعدام الحال فلزم من ذلك الاطراف الموجودة بعد انعدام المخروط المكعب

يبقى هي الموجودة او لا بل هي امثالها ولبس الحكم عليها بانها الموجودة اولا الا لحكم الوهم
لعدم غيره بين الامثال على ان الخصم لا يلزمه اقامة البرهان بل يكفيه او يقوم لا يمكن
البديهة المذكورة ببديهة العقل لم لا يجوز ان يكون البديهة الوهم لعدم تميزه بين الامثال
فلا يضر المناقشة في بعض مقدمات الدليل المذكور وفيما نحن فيه اذ لا شك انه يجوز ان يكون
عرضي قائما ببعض موجود واحد دون بعض آخر منه كما في الابلق فان السواد حال في بعض
منه والبياض في بعض آخر ولا في انه يجوز ان ينعدم بعض الشيء ويبقى بعض منه فاذا
انعدم من الابلق البعض الذي حل فيه البياض مثلا وبقي البعض الذي فيه السواد
لم يلزم انعدام السواد لبقاء ما هو محله حقيقة وهو البعض الباقي واذا حكم العقل
ببقاء السواد في الصورة المذكورة لانه مطابق للواقع ولا يلزم منه انعدام المحل مع بقاء
السواد في الصورة المذكورة لانه مطابق للواقع ولا يلزم منه انعدام المحل مع
بقاء الحال اذا تقرر ذلك فنقول لا يلزم من البرهان الذي ذكره هذا الفاضل ان
ينعدم الاطراف المذكورة بعد انعدام المخروط والمكعب وانما يلزم ذلك لو
تعين ان تلك الاطراف قائمة بمجموع المخروط والمكعب وهو غير لازم لجواز ان يكون
قائمة بالبعض الباقي منهما بعد الافراز كما هو الظاهر واذا كان كذلك لا يلزم من انعدام
المخروط والمكعب انعدامها ولا يكون دعوى ضرورة بقائها منافيا لما ذهب اليه المشاؤن
من انتفاء المخروط والمكعب بعد الافراز منهما كما حسبه ذلك القائل فان قلت انعدام
بعض الشيء وبقاء بعض منه انما يتصور اذا كان لذلك الشيء اجزاء بالفعل حتى يجوز
ان يبقى احدهما ويفنى الآخر اما اذا كان الشيء متصلا واحدا لا اجزاء له بالفعل كقطعة
ارض بسيط مصبوغ يكون نصفها ابيض ونصفها اسود مثلا فيشكل الامر هناك
لان تنصيف القطعة المذكورة الى النصفين يعدم القطعة ويحدث قطعتان
اخريان مع ان البديهة حاكمة ببقاء لون النصفين على ما كان قبل القسمة وكذا بانعدام
احد نصفيها ينعدم القطعة المذكورة ويحدث جسم آخر مع ان الضرورة قاضية
ببقاء لون احد النصفين على ما كان قبل انعدام النصف الآخر قلت القطعة
قبل القسمة ذات هي التراب وصفات كاللون والوحدة وغيرهما وكما ان العقل
لا يحكم ببقاء ذات تلك القطعة بالمرة وحدوث قطعتين اخريين بحكم العدم لا يحكم

بانتفاء

بانتفاء بعض صفاتها بالمرة وحدوث امثالها من حكم العدم كاللون في المثال المذكور بل الفرق
بينهما في ذلك تحكم ظاهر اذ كان يحكم ببطلان بعض صفاتها كالوحدة بل يحكم بان تلك التراب التي
كانت قبل القسمة قطعة واحدة صارت بعد القسمة قطعتين واللون الذي كان للقطعة قبل
القسمة بعينه باق في القطعتين والقوم صححوا الحكم الاول لانهم ذهبوا الى ان هنالك امرا
متعينا بما حل فيه فلا جرم الصورة الارضية الواحدة قبل قسم القطعة صار لما
ورد انقسامها قسمت وبطلت هذه الصورة الارضية الواحدة وحدث صورتان
ارضيتان بعد القسمة ترابيتان لان الصورتين الحالتين فيه ارضيتان ايضا دون حدوث لان
صورتين كثيرة اذ يصدق ان التراب التي كانت قبل القسمة قطعة واحدة صارت بعد
القسمة قطعتين وبذلك يصح الحكم الثاني ايضا بان يكون محل اللون المعين الحاصل قبل القسمة
وبعدها تلك التراب المتحقق في الحالين فيصدق ان اللون الذي كان للقطعة المذكورة
قبل القسمة باق بعينه بعدها ومن هنا يقولون زيادة الشيء حامل الصفات ولم يريدوا
به ان المبهم على ابهامه حامل صفة لانه ما دام مبهما لا يكون الا بالقوة وممتنع ان يكون حامل
صفة بالفعل والحاصل انها بعد القسمة ينعدم من بعض الوجوه ويبقى ببعضها و
العقل يميز بين هذه الوجوه هذا اذا قسمت القطعة اما اذا انعدم منها بعض دون
بعض فيصدق الحكم بان التراب التي كانت بعضها من امر موجود في الواقع قبل ذلك صارت
موجودة على حدة وبقي لونها على ما كان قبل ذلك بعينه فان قلت فرق بين لون القطعة
المذكورة وبين نقطة المخروط اذ محل اللون جزء مخصوص من القطعة فيجوز بقاؤه
بعد القسمة بخلاف الحال في النقطة اذ لا اختصاص لجزء من اجزاء المخروط
بها فيكون محلها نفس المخروط ويحصل انعدامها بانعدامه قلت عدم اختصاص بعض
اجزاء المخروط بنقطة ممنوع اذ الاجزاء المفروضة في المخروط قسمان قسم منهما لا يتعين النقطة
بانعدامه ولا دخل لهذا القسم في محل النقط وقسم يتعين النقطة بانعدامه وهذا القسم
محلها فيكون حكمها حكم لون القطعة المذكورة وقس على ذلك سطح الكعب فلا يحكم
البديهة ببقاء نقطة المخروط وسطح المكعب بعد الافراز المذكور منهما حكم بديهة الوهم و
ولا ينافيه شيء مما ذكرنا نعم الاطراف ليس موجودا على حدة بل هي العوارض التحليلية بحسب حقيقتها
انها لان التحقق متفرع الى الوجود وذلك لان الوجود متقدم في نفس الامر على

فعليه ذاتيات الشي كما مر في المباحث الوجود فكيف لا يكون متقدما على تشخصه اذا كان
التشخص بالعوارض ومنع تقدم الوجود على التشخص كما سيأتي مدفوع بان معناه من
تقدم الوجود المستغني عن المحل في الوجود والتشخص لنا اقول اذا كان شي في
حد ذاته حالا لشي آخر ومتعلقا به كان وصفا لذلك الشي ونا عتاله كاللون فانه في حد ذاته
لون شي ومتعلق به ومضاف اليه فيتخصص ويتعين بذلك الشي وتخصص المضاف بالمضاف
اليه وكذا المقدار في نفسه مقدار شي وحال من احوال ويتخصص ويتعين بذلك الشي
وهكذا حكم ساير الاعراض فانها في حدود ذواتها احوال للاشياء ونعوت لها ف
يتخصص ويتعين بذلك الشي بها انهم ذهبوا الى وجوب اعتبار موضوعات الاعراض في
حدودها ومن وقد يعبرون عن ذلك بعبارة اخرى فيقولون وجود العرض في ذاته
وجوده لغيره وما لا يكون في ذاته حالا لشي ومضافا اليه فان تعين بذاته منهم كان ناعتا له
كالصورة فان بذاتها يتعين الهيولى فيكون نعتا لها وان لم يتعين بذاته منهما لا يكون
ذاته مهية النوعية حالا لشي ولا صفة للمبهم ولا يكون ذاته نعتا للشي لكن نسبته
امر اليه يجوز ان يكون ناعتا لذلك الامر لان النسبة بذاتها حال للشي ومتعلق به ومضاف
اليه فيكون النسبة نعتا بذاتها ومتعلقها نعتا للامر المذكور بالعرض كالماء والتزق
ان لم يكن في ذاته حالا لصاحبه لكن نسبته الى الماء الباعث له بذاتها والتزق الناعت له بواسطة
اضافة النسبة اليه ومن ثمة ذهب الادباء الى ان الاشتقاق في مثل البياض واللابن بمعنى النسبة
فاذن الفرق بين مثل الصلاح ومثل التامر انه ان الصلاح حال للزيد مثلا وصفة له بخلاف التمر
فان ذاته ليس حالا للزيد لكن نسبته زيدا اليه حاله والتمر صفته بواسطة كونه متعلق تلك النسبة
فظهر ان ما هو مستغن عن الغير في تعين ذاته لا يكون عرضا لان ذاته لا يكون ناعتا للموصوف
وكان قوله المستغني عن المحل في التشخص احترازا عن الاعراض فانها محتاجة في تعينه وانها
الى المحل وقوله المستغني عنه في الوجود احترازا عن الصور فانها محتاجة في الوجود الى محل
متصل لها انما هو مستغن في التشخص والوجود عن المحل لا يكون عرضا ولا صورة وقد بينا ان
غيرها لا يكون ناعتا لجسم في ذاته فلا يكون ذاته حالا في المحل تتخلل العرض لجسم
ولوازمها الا قال بعض الفضلاء هذا التحرير والتقرير الذي في شرح المواقف بدلا ان على
ان المراد بالمقتضي والعلة في الترديد المقتضي التام والعلة التامة او العلة المستلزمة للمعلول

اذا انحصار

اذ انحصار النوع في الشخص اللازم لكون المقتضي هي المهية او لازمها انما يتأتى على الحد نبك التعدد بين
فعلى الكل لا يلزم من ابطال علية المحل والحال فيه بذلك المعنى ثبوت علية المحل كذلك وايضا يلزم ان يكون
المحل علة قريبة مستلزمة لتشخص العرض الحال فيه وهو باطل اشتهر ويشكل قول المواقف
بعد ابطال الاحتمالات التي غير احتمال كون المحل علة فهو محله اذ لا يلزم من ابطال علية
المهية ولوازمها وعلية الحال والمباين بذلك المعنى ثبوت علية المحل بذلك المعنى كما بدا لعدم سيأتي
وايضا يلزم ان يكون المحل مستلزما لتشخص ما حل فيه وعلى التقدير الاول لا يلزم ان يكون المحل علة
تامة لتشخص العرض وهو ظاهر وليس بباطل وايضا قوله ولكن الموضوع من جملة المشخصات قال ثم
هو لم لا يجوز ان يكون العلة هي المهية بشرط امر اعتباري عارض لها متقدم على وجود المحل
وتشخصه كتقدم الوجوب السابق العارض للمحل المتقدم على وجوده وتشخصه او يكون العلة
اما اعتبارا عارضا للمحل متقدما عليه ان كان المراد بالعلة مطلقها وان اريد العلة التامة
فلم لا يجوز ان يكون المباين بشرط هذا الامر الاعتباري فعلا ويتساوي نسبته الى المشخصات
نظرا الى انه كما وقع في شرح المواقف لا يقتضي تساويه اليها نظرا الى ذلك الشرط ويجوز ان
يكون العلة ذات المحل من حيث هي مع قطع النظر عن كونها محلا فلا يلزم من انتفائه
انتفاء بعينه او يكون ذات الحال في المحل او ذات الحال في العرض من حيث هي بدون
اشتراط حلولها فلا يلزم على التقدير الثالث الدور كما ذكر في شرح المواقف ويمكن
ان يدفع الثلاثة الاخيرة على تقدير المواقف بان ذات المحل والحال بدون اعتبار الحلول في العلة
في حكم المباين في تساوي النسبة اذ مع قطع النظر عن الحلول واشتراطه يكون المقتضي في العلة التي لابد
لها من خصوصية مع المعلول نفس المحل والحال فقط فلا يكون للحلول معتبرا في نسبتها الى التشخص
فيكون نسبتها الى المشخصات متساوية كالمباين الذي لا محل ولا حال فكانهم ارادوا بالمباين ما لا يكون
محلا ولا حالا حال اعتبار الحلول وفيه بحث مع وجوه منها ان لا يلزم على التقدير الاول ان يكون
المحل علة تامة لتشخص العرض اذ الدليل المذكور للحقيقة برهان لطيف ويجوز ان الموضوع من
جملة مشخصات العرض اذ لو لم يكن من جملتها فتمام تشخصه اما مهية ولوازمها واما امور حال فيه واما مباين
واما مركب من هذه الامور كلا او بعضا والاقسام باسرها باطلة فتعين ان يكون الموضوع من جملة
مشخصاته غاية الامر انهم لم يتعرض لابطال ان يكون تمام المشخص مركبا من الامور المذكورة لامكان
ابطاله بالدلائل التي يبطل بها هذه الامور ولا يلزم ح ابطال قوله الموضوع من جملة المشخصات

بل يلزم اثبات ذلك ومنها ان الامر الاعتباري الذي فرضه متشخصا او شرطا ان كان
صفة للعرض كان داخلا في الحال فيه وان لم يكن صفة له كان داخلا في المباين فليس هذا
قسما آخر غير الامور المذكورة ومنها ان الماهية لو كانت مع وجوب المحل تمام المتشخص فان كان
المحل داخلا في التشخص فهو المطلوب والا كان المتشخص الماهية مع مطلق وجوب المحل فيكون النوع
منحصرا في الشخص كما لو كان المتشخص الماهية ولوازمها ومنها انه ان المحل لو كان علة التشخص لثبت
كون الموضوع من جملة المتشخصات وهو المدعى والمرام ان الحلول لا مدخل له في ذلك
والا انحصر نوعه في شخصه فيلزم دعوى امتناع انحصار نوع عرض ما في شخصه وفيه
بحث اذ لو انحصر نوعه في شخصه باقتضاء ماهيته من غير ان يكون لغيره مدخل في تشخصه لم يكن
في حد ذاته مضافا الى شيء اذ لو كان مضافا اليه لكان لذلك الشيء لا محالة مدخل في تخصيصه وان
لم يكن في حد ذاته مضافا الى شيء لم يكن حالا في شيء فلا يكون ذاته نعتا لغيره فلا يكون عرضا
ولا ما حل فيه والا دار قال بعض الفضلاء قيل لو سلم الدور نقول انه دور معي واقول لا شك
ان حلول الاعراض وقيامها بالموضوع علة لها وفيه بحث اذ احتياج الحلول الى تشخص المحل ثم فضلا
عن ان يحتاج الحال يتقدم تشخص المحل عليه الا يرى ان الصورة حالة في محلها هي الهيولى
وتشخص المحل بها . اقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة لا يقبل العقل
السليم خصوص تواردها للموضوعات على وصف واحد بالعدد بل اذا لاحظت اهل الامور
على انها احد بالعدد لا وفيه بحث ماذا [illegible] العقل على ما ذكره وغيره بل العقل السليم يحكم
بان انتقال الصور النوعية الانسانية والحيوانية التي هي المادة تتبدل في حال النمو والذبول مع
بقاء الصور النوعية المذكورة بعينها [illegible] على حال واحد [illegible] ذلك
في العروض وموضوعه لا بد لنفي ذلك من دليل باي طريق تم فيه لا يقبل
هذا غير موجه لان الناقض مدع والمجيب مانع [illegible] ومطالبته بالعرض خارج عن
قانون التوجيه اقول ما ذكره القائل موجه وغاية ما ذكره [illegible] ان احتياج الجسم الى الحيز غير
معلوم وذلك لا يقتضي صحة النقض بل ان الكلام على تقدير احتياج العرض الى الموضوع
كما يفصح عنه قوله واذا ثبت ان الموضوع من جملة متشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه
الانتقال فلم يثبت احتياج الجسم الى الحيز لما امكن اجراء الدليل فيه فاذا انتفى
ذلك الحيز الذي حصل منه التشخص لا قيل ان اراد بذلك الحيز المحل الامر القريب الذي هو مبدأ

القريب

القريب لعدم الانطباق على كثيرين وهو الذي وصفه بان نسبته الى التشخص نسبة الفصل
الى النوع كما هو ظاهر الشرح فنسلم انه يلزم من زواله زوال الشخص ولكن لا نسلم انه يلزم من
زوال المحل زوال ذلك الامر لجواز انعقاده وان اراد سبب ذلك الامر فلا نسلم انه يلزم من زواله
زوال ذلك الامر لجواز انعقاده بسبب آخر وهذا اصل المنع وفيه بحث اذ ما هو مناط
امتناع فرض الانطباق على كثيرين ليس الا حاصلا في التشخص يكون نسبته اليه نسبة الفصل الى
النوع بحسب الشارح والقائل المذكور بل هو الادراك الحسي كما تحقيقه وعلى تقدير ان
يكون في التشخص ذلك الامر المخصوص المانع من فرض الانطباق على كثيرين فلا بد ان يكون
امرا متشخصا كما فصح عليه الغير بقوله ولا شك ان الصورة الجزئية انما تحصل من امر متشخص ولا يجوز
ان يكون سببه احد الموضوعات كما يشعر به قول القائل لجواز انعقاده بتعاقب الموضوعات
لان احد الموضوعات واحد بالعموم ولا يمكن صدور الواحد بالتشخص عنه كما حقق
في موضعه قال بعض الفضلاء ههنا اشكال قوي وهو انهم ان ارادوا ان يكون المحل
علة لتشخص العرض لانه علة له بشرط الحلول يلزم ان يكون الحلول متقدما على التشخص والحال ان
الحلول الذي هو الوجود في الموضوع متاخر عن وجود الحال في نفسه فيلزم ان يتاخر
تشخص العرض عن وجوده بمرتبتين وهو باطل لاستوائهما ان الوجود والتشخص [illegible] تقدما
وتاخرا وان ارادوا ان ذات الموضوع من حيث هي بدون اشتراط الحلول علة فلا فرق
بينها وبين المباين في تساوي النسبة الى التشخصات لظهور ان مدخل الحلول في الترجيح ومع
قطع النظر عنه يكون في حكم المباين ولا يتميز عن المباين في ذلك الحكم وهو ظاهر لا يلزم
كون ذات المحل من حيث هي علة امتناع الانتقال عنه اذ على تقدير الاشكال يعلل لا يلزم
ان يبقى على التشخص التي هي تلك الذات بل اللازم امتناع الحلول فيها وهو ليس بشرط كما هو
للعروض فلا يلزم من انتفاء علة التشخص [illegible] يلزم من الدليل المذكور الدال على علية المحل
للتشخص ما هو المطلوب من امتناع انتقال الاعراض وفيه بحث اذ بطلان تاخر التشخص عن الوجود
ممنوع فان التشخص قد يكون بالماهية وهي متاخرة عن الوجود في نفس الامر وان كان متقدما
عليه في الاعتبار الذهني كما تحقق في ذلك وقد يكون بلوازم الماهية المتاخرة عنها فيكون
متاخرا عن الوجود بمرتبتين وقد يكون بالعوارض المفارقة باللوازم المذكورة فيكون
متاخرا عن الوجود بمراتب بل قد يكون التشخص متاخرا عن الوجود بالزمان كتشخص الهيولى

بالصورة الحادثة فان وجود الهيولى متقدم على وجود الصورة الحادثة بالزمان
فيكون متقدما على تشخص حصل من تلك الصورة فيها بالزمان ايضا وبالجملة
فللبحث فيه ان السرعة هو الحركة والآخر هو السرعة والبطوء وقيل المعنى انما تخلل السكنات و
عدمه او مجرد اضافتين وعلى التقديرين لا وجود لهما في الخارج وانت تعلم ان جواز
اتصاف العرض بالامر الاعتباري كاف في الملازمة اذ لا فرق في انتقاض الفصل بين الاعتباري
وغيرها فان جاز اتصاف الاعراض بوصف اعتباري جاز اتصافها بوصف موجود
اذ النسبة الناعتية مشتركة بينهما نعم لو اعترض بناء على مذهب المتكلمين من ان القيام هي
التبعية في التحيز فيه بحث اذ الملازمة للدليل عليها بقوله ان جاز اتصاف الاعراض بوصف
اعتباري جاز اتصافها بوصف موجود ممنوعة فان الامور الاعتبارية في كثير من الاحكام
مخالفة للامور الموجودة ومن الجائز ان يكون الاتصاف بهما من هذا القبيل على ان الكلام
ههنا هو للمتكلم والنسبة الناعتية ليست مشتركة بينهما عنده كما اعترف به فكيف يكون
اتصاف الاعراض بالامور الاعتبارية كافيا في اثبات المطلوب فلو انتقل
عنه انتفى هذا الحصر انتفاء الحصر على تقدير انتقال الجسم عنه غير لازم كما ان انتقال
للموضوع عند انتقال العرض عنه غير لازم والمراد ان الحيز حال انتقال الجسم عنه
لا يكون حيزا له والموضوع حال انتقال العرض عنه لا يكون موضوعا له اذ لا بد ان
يقوم الباقي بالجوهر اولا ثم قيل فرد ذلك انه ما لم يتحيز اولا لم يتبعه الغير في التحيز
ولا معنى لكونه تحيز الا قيام التحيز به وفيه بحث اذ لا معنى لكون الشيء متحيزا الا قيام التحيز
به بل معناه انه فيحل مع التحيز ولا يستلزم ذلك قيام التحيز به الا بمكان تكون الشيء موجودا لا يستلزم
قيام الوجود به كما تحققه فلعله اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر ان
اراد بقيام التحيز بالجوهر سببية المتحيز له في التحيز فلا نسلم قوله لا بد ان يقوم التحيز بالجوهر
حتى يتبعه غيره اذ نسبته مما لا بد ان يقع التحيز للجوهر في التحيز حتى يتبع الجوهر الغير له
في التحيز وان اراد به اتصاف الجوهر بالتحيز فقيامه ما لزم من ذلك ان يكون ذلك الغير الذي
هو نفس التحيز يصدق قيام الجوهر في التحيز فيكون تحيز التحيز بالجوهر والحاصل ان تحيز الجوهر
وصفين قيامه بالجوهر وتحيزه بالتبعية واحدهما اعني قيامه بالجوهر شرط للآخر والاخذ بوز
واما اشتراط قيامه بالجوهر فليس بلازم قطعا وارادوا بالقبول الامكان

لا يستقيم تفسير القبول بالامكان ههنا الا اذا امكن ان يتحقق الخطوط الثلاثة على الوجه المذكور في كل
جسم وليس هذا بينا ولا مبنيا على الظاهر من قواعدهم انه لا يمكن ان يتحقق الخطوط المذكورة في حدود الجهات
قيل يمكن الجواب بامكان تحقق الخطوط المذكورة في المحدد نظرا الى مادته وان امتنع بسبب الصورة النوعية
عندهم والامكان الذاتي لا ينافي الامتناع بالغير وفيه بحث اذ مادة الفلك مختص به ولا يستعد
الا لصورته فكيف يمكن تحقق الخطوط فيها ولا احسن ذلك على الواقع بقولهم وعلى تقدير تسليم
امكان تحقق الخطوط في مادته يبقى النقض بالمحدد باقيا بحاله لامتناع تحقق الخطوط فيه لمنع صورته
عن ذلك كما اعترف به مع فساد آخر هو دخول مادته في تعريف الجسم ولعل غرضه منع
قبول الامكان بل محل قيل لم يحصل الشيء معنى الفرض المذكور ههنا ويحتمل ان يكون المقصود انه
في انه صالح لان يفرض فيه وفيه بحث اذ المحقق الذي ذكروا انما هو معنى التقسيم الوهمي والعقلي لا معنى فرض الخطوط
الثلاثة المذكورة في الجسم فكيف يكون ذلك تحقيقا لمعنى الفرض المذكور كما يدل عليه قوله لم يحصل
الشيء معنى الفرض المذكور بتحقيقهم معنى العموم بقولهم الكم المتصل قابل للتقسيم قابل للطرفان
القسمة عليه كما يقولون الهيئة قابلة للعدم ولا يقتضي ذلك اجتماع القابل والمقبول والطريق اقيم
في ذلك وليس في كلام ما يأبى عن هذا كما لا يخفى على ان المعنى الذي جعل لفظ العرض عليه معنى
غير متعارف لا يتبادر من لفظ العرض ولا يظهر قرينة يدل عليه فحمله على هذا المعنى بعيد جدا
اذ في التعريفات يجب حمل الالفاظ على ما يتبادر منها فالاولى ان يقال قد يستعمل لفظ العرض بمعنى التقدير
للشيء في المقدم الشرطية وقد يستعمل بمعنى تجويز العقل وعدم اباية والاول لا يستلزم وجودا
من اليقين فان العقل اي من استثنى الجزئي بين كثيرين ولا يجوز ذلك مع انه يقدر اشتراكه في
مثل قولك لو كان زيد مشتركا بين كثيرين لكان كليا وصدق مثل هذا فلعل ان اراد الشيء
بالعرض في قوله لا يفرض الابعاد الثلاثة فيها يمكن العرض بالمعنى الاول فسلم انه لا يمكن في
الجزء اما ذلك كان العرض المذكور في التعريف بالمعنى الثاني وان اراد العرض بالمعنى الثاني فغير تام اذ
العقل يأبى عن ان يكون في الجزء خط ولا يجوز ذلك اصلا لاختصاصه بذوات المقادير
لا للاحتراز عن السطح الآتي قيل لم يكن ان يقال التقييد للاحتراز عن السطح الجوهري الذي
تثبته قوم واستحالته عندهم لا يقتضي ترك الاحتراز عنه وفيه بحث اذ الاحتراز بالفصل
عما هو خارج عن الجنس غير معقول لان ما لا يدخل في الامر لا يتصور ان يخرج عنه بتقييد
والمحسوس بما خالفه الحيز في نفس الامر ولم يدخل السطح الجوهري في الجوهر القابل كيف يتصور

بتصور الاحتمال زهنه بواسطة تقييده بقيد وليس تعريف الجسم تعريفا اسميا مذكورا قبيل انه
كما حسبه لان وجود الجسم بين غني عن الاثبات اتفاقا فالجسم الطبيعي قال بعض الفضلاء
قال في شرح المواقف فان قلت الحد يصادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا باس بذلك لان
الجسم في بادي الراي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر
قائم بجوهر آخر فمما لا يثبت الا بانظار دقيقة في احوال الجوهر الممتد فالمقصود هنا تعريفه واقول
المقصود هنا تعريف الجسم الخارج من القسمة وكذا تعريف الجسم الذي قصد بيان حقيقته واجزائه
الخارجية كما يدل عليهما سياق كلام شرح المواقف ولا شك في ان الخارج من القسمة والذي
قصد بيان حقيقته واجزائه الخارجية ليس الا المركب من الهيولى والصورة فينبغي ان يقصد
بما ذكر في معرض التعريف تعريفه دون ما يبدو في بادي الراي هذا كلامه واقول في الجواب
السوال ان مصداق الحد المذكور على الصورة الجسمية وحدها لان الصورة متحدة مع الهيولى
في الاشارة بل هما ذات واحدة في الخارج كما حققناه فكيف يجوز ان يعرض فيه وحدها
حظا من الظهور ان لا حظ يعرض هناك يكون منقوصا في المجموع لا فائدة للاخراج
قيل هذا الايراد انما لا انه اذا انتهى القسمة يلزم وجود الجزء كما ذكره السيد في شرح المواقف
فيرد عليه انه ربما يحصل انتهاء القسمة الفعلية والوهمية قبل القسمة الفرضية فلا يلزم وجود ما لا ينقسم
في الخارج ولا في الوهم اه وفيه بحث من وجوه منها انه ان اراد بقوله ربما يحصل انتهاء القسمة
الفعلية والوهمية قبل القسمة الفرضية فلا يلزم وجود ما لا ينقسم اصلا في الخارج انه لا يلزم
انه لا يلزم وجود ما لا ينقسم في الخارج بعضا تحليليا من موجود خارجي فلزوم ذلك ظ
لانه اذا انتهى انحلال القسمة جميعا الى جسم موجود خارجي كان لا محالة بعضه وان لم يكن
منفصلا عن الباقي مما لا ينقسم اصلا ويجري فيه بعض دلائل ابطال الجزء كما نقل انه
لو السماء غير ما منه الى الارض لظهور انه لا يجاري في الجزء المتصل كما انه يجري في الجزء المنفصل
وان اراد به انه لا يلزم وجود ما لا ينقسم في الخارج موجود ابراسه ولا بعضا منه الا كثر لزم
الشق الاول لكن في الكلف ومنها انه يلزم من الحكم على شيء وجوده في الوهم او العقل اذ
كثيرا ما يحكم على ما يمتنع حصوله فيه كشريك الباري والنقيضين المجتمعين فان الحكم على شيء
يستدعي ان يكون معلوما والعلم لا يستلزم وجوده كما مر مرارا ومنها انه لا يلزم من المقدمة
المهدية ما بني عليها من امتناع انحلال الجسم الى اجزاء غير منقسمة اصلا اذ علية ما لزم من

من المقدمة المذكورة ان لا ينحل جسم الى اجزاء لا يكون شيء منها مقدار الجزء لا يكون المركب من تلك
الاجزاء مساويا للجسم في المقدار ومن الجائز ان يكون ذلك ممتنعا ولا يمتنع ان يكون بعض ما ينحل اليه
الجسم غير منقسم دون بعض آخر ويكون المركب من جميع اجزائه مساويا للجسم في المقدار فلا يلزم من ذلك
ما ادعاه من امتناع انحلال الجسم الى ما لا ينقسم اصلا ومنها ان ما ذهب اليه من ان المقادير المتناقصة
الغير المتناهية مقدار جميعها متناه ظ الفساد لان المقادير الغير المتناهية بالعدد سواء
كانت متساوية او متزايدة او متناقصة مقدار جميعها غير متناه ومن ثم صرح العلامة
الدواني في حواشيه على هذا الكتاب بان الجسم وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية لكن يمتنع ان يخرج
الاقسام الغير المتناهية فيه الى الفعل والا لزم ان يكون مقداره غير متناه وسيصرح الشارح
بذلك ايضا وكيف يتصور ان يكون المقادير المتزايدة الغير المتناهية مقدار جميعها غير متناه و
المتناقصة لا يكون مقدار جميعها غير متناه مع ان المتناقصة اذا اعتبرت من طرف الآخر يكون
متزايدة لا محالة والتعديل الذي ذكره في بيان ذلك سهو حصل من اشتراك اللفظ فان غير
المتناهي يطلق على معنيين احدهما ما لا ينتهي الى حد يقف عنده وان امتنع خروج جميع ذلك
الى الفعل كما حقق في موضعه والثاني ما يكون بحيث اي جملة اخذت منه ابقى وراءها غيرها
والكلام هنا في الغير المتناهي بالمعنى الثاني وانصاف الذراع ليست غير متناهية بهذا المعنى بل
هي غير متناهية بالمعنى الاول وبين المعنيين بون بعيد قال بعض الفضلاء ومذهب الشيخ ايضا
لا يستلزم وجود الجوهر الفرد في الخارج ولا امكانه بل انما يستلزم امكان ان يكون شيء من الجسم غير
قابل للقسمة بوجه وهو غير امكان وجود الجوهر الذي ابطلوه ولا مستلزما له والجواب انه
لا فرق بين الامر الذي انتهى اليه القسمة وبين الجوهر الفرد الموجود المستقل في اقتضاء الامتداد
وعدمه واذا استحال الجوهر الفرد لاستلزامه تباين الاطراف المستلزم للامتداد استحال ذلك الامر
بالنص لكونه امرا متصفا بكونه بحيث لو وجد لكان مستقلا ويكون له اطراف متباينة وامتداد فلو
لم يكن كذلك لما اذا كان له حظ من المساحة والامتداد في حال الاتصال فكان استحالة وجود
الجزء دليلا على استحالة وجود ذلك الامر ومستلزما لها وامكان ذلك الامر مستلزما لامكان و
جود الجزء وفيه بحث اذ استلزام امكان ذلك الامر لامكان الجزء غير بين ولا مبين ولا يستبعد العقل
من ان يجوز في المتصل ما لا يجوز في المنفصل ولما كان فيه طرف الفوقاني الخ
قيل هذا يوهم ان الطرف انما يتقدم بجزء من الامتداد وليس كذلك كيف وهو ايضا ممتد

يعني او صح انحل اسمت الدايرة قبل ان يكن اجزاوه في المحيط فانه اذا احاط الخط المحيط
مثلث او مربع واما ان تبلو في بجواهرها الى الاخر المزيد فيلزم انتفاء الاشكال المحيطة
المستديرة المستقيمة الاضلاع مطلقا   وليس الشيء لان هذا التعريف لا يجاب بعض
الفضلاء بان عدم الاحساس بالتعريض لضوء الجزء الذي وقع التعريض به لا يقتضي ان
لا يرى جميع الاجزاء او الكل هو من حيث كلها كما في ساير اجزاء الدايرة فان الضوء لا يرى
مخصوصه على وجه تميزه عند الرائي عما يلاقيه وح يجوز ان يحس خصوصية الجزء الذي
فيه التعريض به على وجه تميزه عند الرائي عما يلاقيه فلا يحس خصوصية حاله من التعريض به و
ضمه مع ما يلاقيه من فوقه وتحته وان كان يحس على وجه لا تميز الحاسة على غير
ما عداه بحسب الكثرة وضمه مع ساير الاجزاء ومراد الفاضل بالاحساس في قوله ابدا في ذلك
بان شرط صدق الاحساس الادراك المتعلق بخصوص المحسوس قطعا بكون سببا للتميز
عن غيره على الوجه المذكور والمراد بالمدرك في قوله يمكن للقوة الحاسة دركه وقوله ولم
يقوى الحاسة على ادراكه الادراك على الوجه المذكور ومراده بالتشبيه بالاجزاء المتبوتة
واصول الحقيقة التشبيه في عدم الاحساس والادراك بالوجه المذكور وفيه بحث لان
هذا الجواب انما يتمشى لو ادعى المعترض ادراك خصوصيات المضادهين المذكورة اما
اذا ادعى تلك المضادين لما كانت متساوية للاجزاء او اعظم منها ينبغي ان يدرك
جملة كما يدرك الاجزاء كذلك لا يتمشى الجواب المذكور ويمكن ان يجاب بان ادراك
المضادين جملة انما يلزم اذا كان عددها قريبا من عدد الاجزاء او اكثر منها
وذلك ممنوع لانه يجوز ان يكون المضادين قليلة العدد متباعدة بعضها عن بعض
وح لا يلزم ادراكها جملة ايضا   فان الماضي من الحركة موجود في الماضي
من الزمان ان قيل ان المراد بالحركة ههنا الحركة المنطبقة على الزمان وعلى المسافة وهي بمعنى
القطع لا التوسط وستعلم انها امر خيالي لا وجود لها في الخارج اصلا فليس المراد ان الماضي
من الحركة موجود في الخارج حاصل في الماضي من الزمان كما هو المتبادر بل المراد انه موجود
وان كان وجوده في الخيال ودائم في الزمان الماضي فان استدلال اصحاب الجزء بوجود الحركة
ووقوعها في الحال سواء كانت موجودة في الخارج او في الخيال فيجاب بانها ليست واقعة في
في الحال بل الماضي من الحركة موجود ودائم في الماضي من الزمان والمستقبل منها واقع في

في المستقبل منه   واذا كان الآن موجودا لا يذهب عليك ان وقوع الحركة في الآن
يقتضي وجود الجزء سواء كان الآن موجودا في الخارج او لا فلا فايدة في اخذ وجوده في
الدليل وسيصرح في الجواب حيث يتمم الدليل بدونه وذلك انه يفرع الحجة الثالثة هكذا الآن
منقسم لما بينه الكتاب وفي الزمان والزمان ينطبق على المسافة او غير منقسم باز الآن في الزمان
وهو الجزء الذي لا يتجزى وح يجاب بان الآن ليس موجودا في الخارج بل هو من الامور التي
من العوارض المعروضة فيه كالنقط المفروضة في امتداد خط فيكون في المسافة عارض عرضي
بازائه كالنقطة العرضية او الخط العرضي في عرض المسافة لا الجزء الذي لا يتجزى   بل هي
موجودة في كل حد من الحدود المفروضة في المسافة قال بعض الفضلاء لما لم يكن الحركة بمعنى
التوسط منقسمة في جهة امتداد المسافة الى اجزاء غير منقسمة بسبب قطع المسافة وان كانت منقسمة
في جميع الجهات الى اجزاء مختلفة بسبب حلولها في محل منقسم حلولا سريانيا لان شوبها المتحرك في حد غير
منقسم في تلك الجهة وهي اما نقطة فقط واما خط في عرض المسافة وذلك لان معنى ثبوت تلك الحالة
للمتحرك في حد غير منقسم كون تلك الحالة باسرها للمتحرك حال كون المتحرك حاصلا في ذلك الحد وان كون
المتحرك المنقسم في الجهات حاصلا في غير المنقسم عبارة عن انطباق ذي غير منقسم موهوم في المتحرك
على امر غير منقسم كذلك موهوم في المسافة فان معنى كون المتحرك حاصلا في احد من النقط ان ينطبق
النقط الموهومة فيه على النقط الموهومة في المسافة كالكرة المتحركة في السطح المستوي فليس معنى حصولها
في المسافة الا انطباق النقط الموهومة فيها على النقط الموهومة في ذلك السطح اذ لا يتصور في الكرة
توهم خط مستقيم حتى يتصور انطباقه على خط مستقيم في المسافة وكذا معنى كون المتحرك حاصلا في
حد هو الخط ان ينطبق الخط الموهوم في المتحرك على الخط الموهوم في المسافة كالمضلع المتحرك فالمتحرك ان
كان كرة والمسافة سطحا مستويا كان الحد نقطة فقط لما ذكرنا من امتناع توهم الخط المستقيم في الكرة
وان كان مضلعا يكون خطا واقعا في عرض المسافة هذا اذا اخذ المسافة للكرة المتحركة في السطح
المستوي مجرد السطح المستوي اما اذا اخذ مجموع الاجسام التي يخط سطوحها بتلك الكرة كالهواء مثلا
يكون مجموع السطوح الذي يحيط بالكرة مستديرا على هيئة المحاط فيكون الخط المستدير الموهوم في
الكرة منطبقا على الخط المستدير الموهوم في تلك المسافة فيصح ان يكون الحد خطا والكرة المذكورة
كالمضلع واما ذكر النقطة فعلى الاحتمال واما قيد الخط بكونه في عرض المسافة لئلا يلزم انقسام الحركة في
جهة امتداد المسافة الى اجزاء غير متناهية انقساما مجتمعة في الوجود في جهة العرض لا يضر اذ المنفي من الحركة

يعني المتوسط هو الاولى وثالثها وفيه بحث اذ وجوه منها انه لم يكن حصول الكرة في مسامتة التي هي
السطح المستوي بعضها انطباق النقطة المتوهمة فيها على النقطة المتوهمة في ذلك السطح كما حسبه لزم ان
يخرج في آن كل آن من آنات زمان الحركة انطباق النقطتين لحدوث بعض هذه النقاط الى الفعل ولما
وجب ان يكون بين هاتين وبين النقطتين المنطبقتين قبلهما او بعدهما لا محالة جزء من المسافة
لا الى نهاية لزم ان النقاط لزم ان تخرج اجزاء غير متناهية من المسافة الى الفعل في زمان الحركة
وسيجي بيان استحالة ذلك وانما لم يلزم ان لا ينطبق الكرة المذكورة في ذلك السطح اذ النقط
المفروضة في السطح ليست اجزاء لها ولا يلزم ان يكون المنطبق عليها منطبقا على شيء من اجزاء الكرة
ولا عليها ولا شك ان قطع المسافة يستدعي الانطباق عليها والعقد في ذلك ان الخط المستدير المتوهم
في منطقة الكرة ينطبق في زمان حركتها الخط المستقيم المتوهم في السطح المستوي ويماس جميع اجزائه
اجزائه وانطباق الخط المستدير على الخط المستقيم في زمان ليس ممتنعا انما الممتنع انطباقه عليه
في آن كما صرح به موضعه وفي الآنات المفروضة في زمان الحركة ينطبق نقطها على نقاطه كما ذكره
فليس انطباق الكرة على المسافة المستقيمة موقوفا على صحة توهم خط مستقيم في سطح الكرة كما يشعر
به قوله اذ لا ينفصل في الكرة توهم خط مستقيم حتى يتصور انطباقه على خط مستقيم هذا اذا
كانت الكرة مدحرجة على السطح المذكور اما اذا كانت عليه بلا دحرجة او بحيث راس
محور وسطه عليه فالنقطة ينطبق على الخط المستقيم ويصير ماسا لجميع اجزائه في زمان الحركة وذلك
ايضا غير ممتنع انما الممتنع انطباقها في آن وفي كل آن من آنات زمان الحركة ينطبق هذه النقطة
مع نقطة اخرى مفروضة في الخط المذكور ومنها ان المتحرك ما دام متحركا لا يكون في حد واحد
من حدود المسافة الا في آن واحد اتفاقا وتعيين محصول المتحرك في حد المسافة هو ان
ينطبق النقطة المتوهمة فيه على النقطة المتوهمة في المسافة لا يستلزم ذلك لجواز ان يكون
المتحرك حال الحركة في حد واحد من حدود المسافة في آنات متعددة بل معنى حصول
المتحرك في حد المسافة ما ذكره عند القوم كما يشعر به قوله فان معنى كون المتحرك حاصلا في
حد ومنها ان جميع السطوح المحيطة بالكرة المستديرة على هيئة المحاط مكانها المنطبق
عليها المساوي لسطحها الا الخط ولجميع مسافتها وقد حسبه مسافة لها حيث قال فيكون
الخط المستدير المتوهم في الكرة منطبقا على الخط المستدير المتوهم في تلك المسافة
ويمكن دفعه بكون منع الدعوى بان ما ذكره يقتضي ان يكون في الجسم اجزاء غير متناهية بنفس الجسم

اليها ولا يقتضي ان يكون كل ما كان تحت الجسم يكون من تلك الاجزاء فان النظام لما حول المذكور
وكان قائلا بتركب الجسم من الجواهر الفردة فيحتمل عنده ان يكون الجواهر الفردة التي هي اجزاء الجسم
متناهية ويكون في الجسم اجزاء لا ينقسم الجسم اليها هذا الجسم الى حجم متناه لم قال
بعض الفضلاء قيل لا يفتقر في الاشكال الى التناسب المخصوص حتى يتجسم في جميع الجهات اذ يكفي
ان يقال ان كان للكرة المتناهية الحجم فوق حجم الواحد كان الجسم يزداد بازدياد الاجزاء
فيكون الذي اجزاؤه متناهية نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة المتناهي الى
الى غير المتناهي لكن نسبة متناه الى متناه واجيب عنه بان التفاوت في اجزاء المقدار بين الاجسام
فاذا امكننا اي هذا المقدار من الآخر بالثلث او بالربع او غير ذلك فانما يصح اذا كانا من نوع واحد
كالمنسوب ذات المنسوب اليه منه الى ما يصير مثل المنسوب اليه فالنقطة لا يمكن ان تنسب الى الخط و
لا الخط الى السطح ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصلا من اضعاف السطوح ولا السطح من
اضعاف الخطوط ولا الخط من اضعاف النقط وليس كل حجم يناسب الحجم ما لم يكن جسما ولذلك
حصل الجسم من نسب وفيه نظر لان الجسم لو كان متألفا من الاجزاء وكان الحجم يزداد بحسب
ازدياد الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منها يكون له نسبة الى الكل
بالثلث او الربع او غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم قطعا ولعل نابذه ان يبسط
الدليل الدال على التعميم بالدليل الدال على السالبة الجزئية وقرينة عليه او ان يقرر الدليل على
وجه لا يكون للخصم مجال الا ان يمنع بعض مقدماته كما يكون له مجال المنع الظاهر في صورة تقرير الدليل
بدون تحصيل الجسم المذكور وفي نظره بحث اذ غاية ما لزم مما ذكره انه يلزم ان يكون لاجزاء
احد الشيئين نسبة الى اجزاء الآخر سواء كان نسبة متناه الى غير متناه او لا وهي ليست غير
واما الكل فنسبة مقدار احدهما الى مقدار الآخر ليستدل بها على ان نسبة الاجزاء ايضا
كذلك فلا يكون ما فرض غير متناهية الاجزاء وهو ليس بلازم لجواز ان يكون تركيب
الاجزاء في احدهما بوجه يحصل منها نوع من المقدار كالخط وفي الآخر بوجه يحصل منها نوع
آخر كالجسم وح لا يكون لمقدار احدهما نسبة الى المقدار الآخر كما بينه المجيب
وجاز ان يكون لها مقادير في نفسها هذه المقدمة لم تسلم عند القائلين بتركيب الاجسام
من الجواهر الفردة ولو سلموها لما ذهبوا الى تركب الاجسام من الجواهر الفردة الغير المتناهية
يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكنه يكون كالامتداد الجسمية بحثا اذ لو كان

الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى وكانت الاجزاء الواقعة في كل امتداد نفرض فيه متناهية
لكان عدد الامتدادات الصحيحة المفروضة متناهيا والا لامكن ان نفرض فيه امتدادا يكون
الاجزاء الواقعة فيه غير متناهية بان يكون كل جزء منه واقعا في امتداد من تلك الامتدادات
الغير المتناهية وقد فرض ان كل امتداد نفرض في الجسم متناهية الاجزاء هف واذا كان عدد
الامتدادات الصحيحة المفروضة والاجزاء الواقعة في كل واحد منها متناهيين لكانت الاجزاء
الواقعة في الجسم متناهية اذ لا جزء في الجسم الا وهو واقع في امتداد من تلك الامتدادات لان الكل
من ضم المتناهي مع المتناهي مرات متناهية لا محالة متناهية   وذلك على قياس ما قال المتكلمون
ان مقدورات الله تعالى الخ لا يقال الفرق ما بين هذا وما نحن فيه بان ذوات الاقسام المنقسم اليها
حاصلة في الجسم فلو كان الجسم قابلا للقسمة الى غير النهاية كان لا محالة قابلا لان نفرض فيه اقسام
غير متناهية بالعدد يكون لكل منها مقدار معين واحد في مقدار الجسم ومن البين ان مجموع المقادير
الغير المتناهية بالعدد غير متناه وهو مساو لمقدار الجسم الذي يصح ان نفرض فيه تلك الاقسام
بالفعل فيلزم ان يكون مقدار الجسم غير متناه بخلاف مقدورات الله تعالى فان ذواتها ليست
حاصلة فعلا لانا نقول لا يلزم من كون الجسم قابلا للقسمة الى غير النهاية بمعنى عدم الانتهاء
الى حد تقف القسمة عنها ان يصح فرض الاقسام الغير المتناهية بالعدد فيه لجواز ان تمتنع فرض
الاقسام الغير المتناهية بالعدد فيه مع ان القسمة لا تنتهي الى حد تقف فيها فان قلت لا يخ ان
الاقسام الصحيحة الانفراض في الجسم متناهية بالعدد او غير متناهية بالعدد فان كانت متناهية
تقف القسمة اذا انتهت الى القسم الاخير منها وان كانت غير متناهية بالعدد يلزم ان يكون
مقدار الجسم غير متناه لما ذكرنا قلت تلك الاقسام ليست متناهية ولا غير متناهية انما ما يلزم
ان يكون احدهما لو كانت معروضة للعدد فان التناهي واللاتناهي فيما نحن فيه بحسب [illegible]
وليست معروضة له فلا يكون شيئا منهما   المنقسم الى الكبير والصغير قال بعض الفضلاء لا نحصر
القسمة انفكاكية فيهما اذ لا يتصور القسمة الخارجية في الذي قطعا لعدم تمكن الآلة فيه ولا كثراه
والحق انها لا توجب انفصالا في الخارج قال بعض الفضلاء فان قلت اذا لم يكن
اختلاف الاعراض موجبا لتعدد محلها بل كان محلها واحدا وحدة حقيقية يلزم اجتماع
الضدين في محل واحد في نفس الامر في صورة البلقة مثلا لعدم مغايرة محل السواد لمحل
البياض مغايرة بحسب نفس الامر بل بحسب العرض قلت لا اذ يوجد المحل في تعريف التقابل بلا تعدد

فيه

فيهما اصلا بوجه من الوجوه من الخارجي والوهمي والفرضي المطابق لنفس الامر وما نحن فيه متعدد بحسب الوهم
والفرض فلا يكون الاجتماع المذكور اجتماعا في الواحد بالمعنى المراد وبعبارة اخرى ان المحل المذكور
انما يتعدد لو كان التعدد الفرضي والوهمي في محل السواد والبياض المذكورين مطابقا لما في
نفس الامر اذ لو لم يكن مطابقا له لصدق ان لا تعدد في محلهما بوجه من الوجوه من الخارجي والوهمي
والفرضي المطابق لنفس الامر لكن التعدد الفرضي والوهمي في محلهما ليس مطابقا لما في نفس الامر
حسبما اعترف به حيث قال لعدم مغايرة محل السواد لمحل البياض مغايرة بحسب نفس الامر بل بحسب العرض
وتحقيق الكلام في هذا المقام ان الاشياء الكثيرة قد يكون لها صفة واحدة بحيث اذا اخذت معها
يكون واحدة واذا اخذت بذواتها يكون متعددة كالعشرة فانها ذوات كثيرة في انفسها لكنها
اذا اخذت موصوفا بالعشرية يوصف بالوحدة فيقال عشرة واحدة وموصوف واحد بالعشرية
واذا اخذت ذواتها بلا اعتبار الصفة معها كانت كثيرة فموضوع الكثرة ذواتها انفسها و
موضوع الوحدة ذواتها موصوفة ماخوذة مع الصفة كما ذكر ذلك مفصلا في الالهي الشفاء
وكما يجوز ذلك يجوز عكسه وهو ان يكون لذات واحدة صفات متعددة بحيث اذا اخذت
محلا لها ومتصفا بها كانت متعددة واذا اخذت بذاتها من غير اعتبار نسبتها الى الصفات
كانت واحدة كالسطح الواحد الابلق فانه في ذاته بلا اعتبار كونه محلا الوان مختلفة في الواقع
واحد واذا اخذ مع صفة المحلية صدق انها محال متعددة لانا نعلم قطعا ان محل السواد غير محل
البياض بخلاف الحركة والحرارة مثلا اذ يجوز ان يكون موضوعهما واحدا فموضوع الوحدة
هو السطح وموضوع التعدد هو محل اللون فيكون المحل من حيث هو محل متعدد الا من حيث ذاته
ومن هذا القبيل معروض للاثنين او المحاذاتين ونظايرهما اذا كان واحدا في ذاته
والفرق بين هذه القسمة والقسمة الخارجية الانفصالية ان الاقسام في القسمة الخارجية كذلك
اذا اخذت انفسها بلا اعتبار صفة معها ونسبتها اليها يكون كثيرة واقسام هذه القسمة اذا اخذت
كذلك بلا اعتبار صفة معها ونسبتها اليها يكون واحدا واذا اخذت مع الصفة ومنسوبة اليها
تصير كثيرة وهذا معنى قول الشيخ في الشفاء ان الكثرة في هذه القسمة عارضة بالنسبة اذا انتهى
هذا فنقول في الجواب ان اراد السائل بقوله اذا لم يكن اختلاف الاعراض موجبا لتعدد
ما حلت فيه ان اختلافها لا يوجب تعدد ما حلت فيه من حيث هو محل لها فليس كذلك
لما مر من ان ما هو محل لها من حيث هو محل لها متعدد قطعا وان اراد به ان اختلافها لا يوجب

تعدد ما حلت فيه من حيث هو محلها فليس كذلك لما مر ان ما هو محلها من حيث هو محلها متعدد
قطعا وان اراد به ان اختلافها لا يوجب تعدد ما حلت فيه ماخوذا بلا شرط الحلية فذلك
كذلك لكن يكفي في التقابل الا ان يكون محل المتقابلين واحدا من حيث هو محلهما ولا يشترط فيه
ان لا يكون ذات المحل لا من حيث انها محل واحدا وبما ذكرناه ظهر ان تعدد محل السواد
والبياض في الابلق ليس فرضيا ولا وهميا بحسبه الخيال بل هناك معروض وعوارض
والمعروض وحده واحد في نفس الامر وهو من حيث انه محل لتلك العوارض بالوجه الذي
ذكرناه متعدد في نفس الامر ايضا ولا ينافي هذا اذ لا يجوز ان يكون زيد عين هذا الشخص
وعين الانسان ايضا ويتحد معهما مع ان هذا الشخص جزئي في نفس الامر والانسان كلي فيها فلذلك
يجوز ان يكون شيء عين السطح المعروض وعين محل اللون المذكور ايضا ويتحد معهما مع ان يكون
السطح واحدا في نفس الامر ومحل اللون متعددا فيها ونظير ذلك ان عشرة من التراب مثلا يصدق
عليها العشرة والتراب فيكون متحدا مع كل واحد منها او غير مع ان العشرة واحدة والتراب متعدد
فتدبر وتبصر اذ لو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب انواع
المتحرك حدودها قيد بحث اذ لا يلزم من كون الملاقات واضافة موجبا للتعدد في الخارج ان
يصير المسافة اقساما غير متناهية بحسب انواع المتحرك حدودها اذ ان اريد به ان انواع المتحرك
حدود المسافة انطباق الحدود الموهومة فيه على الحدود الموهومة فيها فذلك يتوقف على
توهم الحدود فيها وهو ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا يكون غير متناهية بالفعل كما هو المفروض
وان اريد به انطباق حد كائن في المتحرك على حدودها كما اذا اتحد الخط المستقيم على سطح مثلا
فذلك الخط في زمان الحركة ينطبق على سطح المسافة وذلك جائز اذ المعتبر انطباق الخط على السطح
في الان ولا يقتضي ذلك ان يصير المسافة اقساما غير متناهية وفي الانات المفروضة في
ذلك الزمان وان كان ينطبق على خطوط عرضية في المسافة لكن ذلك يتوقف على فرض الانات
ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يصير غير متناهية بالعدد فلا يصير المسافة به اقساما غير
متناهية وان اريد به انطباق اجزاء المتحرك على اجزاء المسافة وانطباق سطحه على سطحها
فذلك لا يقتضي صيرورة المسافة اقساما غير متناهية كما لا يخفى وان اريد امر آخر فلا
من بيانه لنبين حاله   وما ذكره من المنافي انما هو بحسب العقل بعد ما اذ معانيه محل
السواد لمحل البياض من حيث يكون محلا لهما ضروري ولما كان للحلية في الخارج وكيف لا يكون

التغاير فيه وتحقيق ذلك ما مر آنفا ان محلها من حيث محلها متغايران قطعا وذلك لا ينافي
في اتحاد المحل لا من حيث هو محل بل ماخوذا بلا شرط   فيجوز على الجزئين المتصلين الخ
لا شك ان عروض الكثرة للطبيعة يتصور على وجهين احدهما ان يكون في مبدأ الخلقة كثيرا
والثاني ان يكون في مبدأ الخلقة واحدا ثم يعرض لها الكثرة بواسطة الانفكاك فعروض الكثرة
اعم بحسب الوجود من عروض الانفكاك فلا يلزم من جواز عروض الكثرة للطبيعة جواز
عروض الانفكاك لها فان العارض للجزئين المنفصلين كونهما في مبدأ الخلقة امرين متحيزين
للمتصلين ذلك اي ما في طبيعتها اعني ان يكونا في ابتداء الخلقة امرين ولا يلزم من ذلك ان
يصح عروض الانفكاك لها بعد ان خلقا موجودا واحدا نعم لو كان المنفصلان متصلا واحدا
ثم يعرض لها الانفكاك فصارا امرين يصح القول بجواز عروض الانفكاك للمتصلين ولم يثبت
ذلك فاذن لا يبطل مذهب ذيمقراطيس بالدليل المذكور اذ له ان يقول لم لا يجوز ان يكون
طبيعة حادي الاجسام تابا في الانفكاك ولا تابا في الكثرة بان يكون في ابتداء الخلقة كثيرا كما ان
طبيعة الانسان مثلا تابي عن ان ينقسم انسان واحد الى انسانين ولا تابى عن الكثرة في ابتداء
الخلقة لا يلتفي ذلك الصرد ليل   ولولا كان تفرق الجسم الى قسمين اعداما له بالكلية
الخ قال بعض الفضلاء بما ادعى الفرق في استحالته وربما استدل عليه بان يقال انا نجد الفرق
ضرورة بين انفصال الجسم وانعدامه وبين انعدام الجسمين واتصالهما فلو كان تفرق الجسم الى
الجسمين متصلا اعداما بالكلية لما كان الامر كذلك وان يقال لو كان التفرق اعداما بالكلية
لكان تفرق الماء الذي في الجرة الى المياه التي في الكيزان اعداما له وان الله لا يخلق
لان الدنيا انقاضت وتعاد خبرا آخر مكانه نسبة الاشخاص التي في الكيزان الى ذلك الشخص الذي
في الجرة نسبة سائر الاشخاص من المياه لم يكن في تلك الجرة والثاني باطل فكذا المقدم ويرد على الدليل
الاول انه ان اريد بالانعدام في قوله انا نجد الفرق ضرورة بين انفصال الجسم وانعدامه وكذا بين
انعدام الجسمين واتصالهما مجرد الانعدام ولو كان بانعدام شيء واحد من الجسم فلا نسلم جواز
التفرقة المذكورة لظهور ان الجسم ينعدم بالتفريق وان كان بانعدام شيء منه وانه لا يلائم
المدعى وان اراد الانعدام بالكلية على معنى ان ينعدم الجسم انعداما لا يبقى من اجزائه المحفوظ
شيء فلا نسلم التفرقة المذكورة وان اراد الانعدام بالكلية على معنى ان ينعدم الجسم على وجه لا
ينفصل الى الجسمين اللذين كانا جزئين موهومين قبل الانفصال بل يكون مرتفعا بالكلية فالتفرق

المذكورة مسلم الا انه لا يفيد اذ المراد بالانعدام في المدعى اعني قولنا ان الجسم عند الانفصال
لا ينعدم بالكلية الانعدام بالكلية بالمعنى الاول ح يرد على الدليل الثاني ان ثبوت الشخص الآخر
في حالة الانفصال و الاتصال لا يمنع ذلك التساوي لجواز ان يكون ذلك الشخص بعينه في سائر الاشخاص
من مياه لم يكن في تلك الجرة اذ حصول الغمام واحدة بالشخص عندهم وانهم يقولون ان الجسمين
الحادثين عند الانفصال كانا جزئين مفروضين متمايزين في الوهم حال الاتصال التي كان
للجسم في الجرة بخلاف سائر الاشخاص التي لم يكن في الجرة فكذلك لم يكن نسبة الماء التي
في الكيزان الى الماء التي في الجرة كنسبة سائر المياه التي لم تكن في الجرة وفيه بحث اما اولا فلان
التفرقة الضرورية التي نجد بين انفصال الجسم وانعدامه هي ان الجسم حال انفصاله يبقى على
بعض الوجوه التي كان عليها قبل الانفصال دون بعض آخر بخلاف حال الانعدام فانه لا يبقى
فيها مطلقا مثلا اذا انقسم قطعة ارض بسيطة متصلة الى قسمين صارت بعد القسمة قطعتين
فيبقى من حيث انها تلك الارض حيث يصدق قطعا ان تلك الارض قبل القسمة قطعة واحدة
وبعدها قطعتان ويبقى من حيث انها تشخص بالواحد حيث يصدق انها قبل القسمة متشخص
واحد بل تشخصين ثم المعلم الاول صحح تعدد الارض المذكورة بان ذهب الى ان هناك اراضيا
بالقوة في ذاته متعينين ويخرج الى الفعل بالصورة الطارية فيكون تعين ذاته وصفاته بالصورة
الطارية كما فصلناه في الحواشي السالفة فما حدث في ذلك الامر قبل القسمة صورة ارضية واحدة
تشخصت صارت ارضا واحدة متشخصة فلما ان انتهت الصورة وحلت فيه صورتان ارضيتان
متشخصتان زال وحدته وتشخصه لزوال ما يقتضيهما وهي الصورة الواحدة المتشخصة دون
الارضية لان الصورتين الحادثين فيه ارضيتان ايضا فيبقى ارضية على ما كان لبقاء المحفوظ
بالدعائم فلا جرم يبقى الارضية التي قبل القسمة ولا يبقى الوحدة والتشخص فيكون الارض التي
قبل القسمة هي الارض التي بعدها ولم يكن التشخص الذي قبل القسمة هو التشخص الذي بعدها
ما وقف ذلك المحقق مختار من شقوق الترديد ان المراد بانعدام الجسم انعدامه بالكلية على معنى
ان ينعدم انعداما لا يبقى على بعض من الوجوه التي كان عليها فقوله لانه التفرقة قلنا ممنوع
لما عرفت من ان في حال التفريق يبقى بعض الوجوه التي كانت قبله بالضرورة وفي حال الانعدام
لا يبقى شيء منها واما ثانيا فلان حاصل ما ذكره في الوجه الثاني ان التفريق لو كان اعداما
بالكلية لكان تفريق ماء الجرة الى اجزاء الكيزان اعداما له وكان نسبة الاشخاص التي

الكيزان

الكيزان الى التشخص الذي كان في الجرة كنسبتها الى سائر اشخاص المياه لكنه ليس كذلك لصدق
قولنا ان ذلك الماء الذي كان في الجرة قبل التفريق هو حال التفريق في الكيزان ولا يصدق
ان الماء الذي كان في البركة مثلا في الكيزان اذا لم يكن ماء الجرة ماخوذا من البركة
ووجه صدق القول المذكور هو ان مادة ماء الجرة لما حلت فيه صورة مائية متشخصة صارت
تشخصا واحدا من الماء ثم لما زالت عنها حال التفريق هذه الصورة الواحدة وحلت فيها
صور متعددة مائية ايضا زال الوحدة والتشخص المذكور عنها لان الصورة التي فيها
ح ليست تشخصا واحدا ولم يزل مائيتها لان ما حلت فيها من الصور ح مائية ايضا فلا
جرم يصدق ان ذلك الماء ح في الكيزان ولا يصدق ان ذلك التشخص الواحد فيها
ولا يرد على ذلك شيء مما اورده عليه اما الايراد الاول فلان ليس الدعوى ان شخصا
منه ماء الجرة في الكيزان حتى يرد ان هذا الجزء حاصل في جميع افراد المياه بل الدعوى ان
ذلك الماء الذي كان قبل التفريق في الجرة في الكيزان ولا يصدق ان ماء آخر كذلك اذ لم يكن
ماء الجرة ماخوذا منه وهو ظ واما الايراد الثاني فلان ما ذكروا انما يصلح للفرق ان لو صدق
ان الجسمين الحادثين بعد الانفصال كانا جزئين مفروضين والمتصل وذلك تم والسند
ظ وكيف يصح ان الجسم الحادث يكون قبل حدوثه بعضا من جسم موجود واما ثالثا فلان ما حسبه
من ان حصول الغمام واحدة بالشخص عندهم ليس مطابقا لمذهبهم لانها عندهم امر مبهم الغرض
يكون تعينه وحدته وتعدده بالصور الحالة فيها ولو كانت واحدة بالتشخص لا يكون
صالحا لان يكون تارة تشخصا واحدا وتارة اشخاصا متعددة فح تعرف ما هو الغرض من
اثباتها فان المادة تشخص هو عند الانفصال هو عند الاتصال المتبادر من هذه العبارة
ان المادة حالتي الاتصال والانفصال واحدة بالتشخص وليس كذلك لان تشخص المادة بواسطة
الصورة وتبدل بحسب تبدلها عندهم فان قلت على هذا كانت المادة المتشخصة حادثة مع حدوث
الصورة فلا بد لها من مادة اخرى ويتسلسل قلت المادة المتشخصة يشتمل على امرين ذات المادة و
هي محفوظة بالقدر الا انها يتعاقب الصور الواردة عليها وتشخص يحدث فيها فالمتشخص حادث لكن
حدوث التشخص لا حدوث ذاته فيكون الحادث بالحقيقة تشخص المادة لا ذاتها ومادة
التشخص انما هو ذات المادة فلا يحتاج الى مادة اخرى ولا يلزم التسلسل واذا كانت
المادة متناهية مع المتصل الواحد متصلا ... لا يلزم كون المادة مع المتصل الواحد

متصلا واحدا ومع المتصل المتعدد منفصلا متعددا الا ان يكون محلا لها اذ قد يصير الحال محلا بالعرض وقد يصير احد الحالين في محل حال الآخر بالعرض كما فصل هذه الاقسام في الحكم بالعرض وكما اشرنا الى ما يقتضي ان يكون المادة محلا للصورة فيما سلف فارجع اليه مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت قال بعض الفضلاء لا شك ان الجزء الباقي لا يكون حالا في الجزء الزائل لظهور ان زوال المحل يوجب فناء الحال وان الجزئين لا يكونان حالين في شيء آخر لان فناء المحل يستلزم فناء الحال ويلزم من كون الجزء الباقي حالا في المحل الآخر تعدم الجزء الباقي لظهور ان محل جزء الجسم لا يكون شيئا خارجا عن الجسم لاستلزامه حلول الجسم ولا شبهة ان الجزء الباقي في الواحد المتصل الاتصالي بالاتصال مع الجزء الزائل يكفيان في تحقق الجسمية فلا حاجة الى جزء آخر فيفنى الشك والاحتمال في ان الجزئين متباينان الى وما علم ان الجزء الباقي مانع للجزء الزائل في الوحدة والاتصال على تقدير انه قد يكون عرضا للوحدة والاتصال الا انه يكون بالذات فلا للصورة وضعها مانعا بالعرض علم ان المحل الباقي محل الزائل الان للمتباينين لا يتصور بينهما تلك العلقة بعينه وفيه بحث اما اولا فلان قوله زوال المحل يوجب فناء الحال غير مسلم فان الصور النوعية الباقية والحلول ليتبدل فلا ينتفي بعضها بعد اعدادها وكذا قوله فناء الحال يستلزم فناء المحل ثم ان المتحرك الباقي في النمو والذبول هو الصورة كما نص عليه الشيخ مع ان المادة تزداد وتنتقص واما ثانيا فلان عدم احتياج الجسم الى جزء آخر غير بين ولا مبين فمن الجائز ان يحتاج اليه ولا يوجد ذلك واما ثالثا فلانه لا يلزم من تعلق احدهما بالآخر في الوحدة والاتصال ان يكون محلا له كما ذكرناه آنفا والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض غير مسلم كيف واتصال الجسم الطبيعي واتصال المقدار الجسماني نوع واحد فان اتصال المقدار يستتبع المساواة والمفاوتة واتصال الجسم الطبيعي لا يستتبعها قال الشيخ في الهيات الشفاء فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلنا من فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بانه اصغر او اكبر ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد له او مشارك او مباين وانما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرناه وقال في الحكمة العلائية بالفارسية جسم در ذات خود بيوسته است نه اگر گسسته بودي يا اين ابعاد نبودي ونحن نقول لا

ونحن نقول انا لا ندرك بحواس المحسوس الا اعراضا عرضية فاما بانفسها ففيه نظر لان هذا الامر المسمى ينقلب الى امر آخر فلم ينفصل كان باقيا وان تبدل مقداره كما في الشمعة المشكلة بالاشكال المختلفة اما اذا انقلب الجسم الى جسم آخر كالماء صار هواء او انفصل لم يبق ذلك الجسم قطعا بل حدث جسم من نوع آخر ويحدث جسمان آخران من هذا النوع فلا يحكم العقل بان الجسم الذي كان متعين بعد الانقلاب والانفصال باق بل يحكم بانه زال بالمرة فاحسب التشبه من ان الجسم الطبيعي متصل في ذاته او كانفصل بل هو موجود باق في الحالين بعين مطابقا للواقع ثم يصح القول بفناء الهيولى في الحالين فانها امر مبهم لا تحصل في حد ذاتها شيئا بالفعل بل اذا احلت الصورة المائية صارت ماء واذا احلت فيها الصورة الهوائية صارت هواء الى غير ذلك واذا كانت الصورة الحالة فيها واحدة كانت واحدة واذا كانت متعددة صارت متعددة كما حققنا آنفا واما الحكم ببقاء الجسم بعد الانفصال والانقلاب وهو في حد ذاته شيء متعين بالفعل لكنا نراه غير مسموع عندنا فان قلت العقل يسوى الهيولى ايضا مخصوصا فهي في حد ذاتها شيء بالفعل انما فلا يصح الحكم ببقائها بعد الانقلاب والانفصال قلت قد اجاب الشيخ عن هذا في الهيات الشفاء بانه ليس معنى جوهريتها الا انها امر في موضوع وانما هاهنا هو انه امر ليس في موضوع فهو سلب وانه جوهر ليس يلزم منه ان يكون شيئا متعينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالعامي بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصله انه مستعد لكل شيء فصورته التي يظن لها هي انه مستعد قابل انتهى كلامه قال بعض الفضلاء من الغاية في هذا المقام ان بعض المتصدين لشرح التجريد لزومه انعدام ذات الجسم عند طريان الانفصال مستدلا بان الاتصال والانفصال وصفان عارضان للجسم الطبيعي لا يلزم من انعدام الوصف انعدام الذات وزعم ان الزائل حين طريان الانفصال حقيقة هو الجسم الطبيعي دون التعليمي وقال ان الجسم الطبيعي مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسمين التعليميين متعدد ومنفصل ولا اتصال ولا انفصال في ذات الجسم فيمكن ان يكون باقيا بعينه في الحالين واقول فساد ما ذكره بين لا حاجة الى ذكره الا ان حسن ظن الطلبة بقائله اضطرني الى ذكره فنقول ان الجسم على تقدير كونه عبارة عن الصورة الجسمية الحاصلة في ذاتها كما يقتضيه معنى الهيولى والجزء الذي لا يتجزى لابد ان يكون متصلا في حد ذاته فعند طريان الانفصال لابد ان يزول الصورة الجسمية الشخصية التي هي عين الاتصال والمقدار الواحد لازم لوجود تلك الهيولى ثم تبدل الطبيعة الصورة الجسمية الكلية كالجسم التعليمي الذي يزول شخصه عند طريان الانفصال مع بقاء طبيعته الكلية ولابد ان

يزول تشخص الجسم الذي كان عبارة عن تلك الصورة والتشخص الزائل والتغير فيه
وبين الجسم التعليمي فان في الجسم التعليمي يزول ذاته وليس في الجسم الطبيعي زوال ذاته الحق تشخيصه ان
اراد بالذات حقيقة الشيء فظاهر انها الجزء لذات الجسم التعليمي وحقيقته عند طريان الانفصا ل
وان اراد الهوية الشخصية فظاهر عند طريان الانفصال يزول تشخص الصورة المتشخصة والجسم الذي
كان عبارة عنهما وان لم يزل حقيقتهما وذلك ضروري لا يمكن من له وجدان ودعوى
كون الجسم متشخصا حال الانفصال متشخص كان متشخصا بعينه حال الانفصال مع ان تشخص هذا المركب
مركب من تشخصات اجزائه الشخصية ونفي دون التشخص الذي حال الاتصال لا يسلم نعم كون المجموع المركب
من الاثنين متشخصا بتشخصين احد التشخصين بعينه تشخص جزء ذاته وهو الباقي في الحالتين
وتشخص حال الاتصال كاثنين ولعند الانفصال لا يتصور من له ادنى مسكة من الادراك ان يشك
عاقل فيه ان التشخصين لا يقوم ان يحمل بعينه قياما بالذات قياما حقيقيا وما يقولون من ان
الهيولى متشخصة بتشخصين ولم يزل لها القيام بالذات والحقيقة بل القيام بالعرض والمجازي
لا يجوز عاقل ان يكون قيام التشخصين بالمجموع مثل قيام تشخص الهيولى بها اذ لا واسطة في العروض
هنا اذ لا اختلاف للجسم بتوهم كونه واسطة في العروض ولا يتصور كون كل من الجزئين الذين
يعرض الاخر تشخص حقيقي قائم بالمجموع المركب منهما قياما بالذات والحقيقة تركب تشخص الجسمين كما ان
وجوده وجود حقيقي قائم بالمجموع كذلك مركب من وجودي الجزئين وان حصل التشخص الثاني تشخصه صفة
قائما بالذات كذلك يلزم قيام التشخصين بعينه قياما بالذات وان حصل تشخصا قائما بالعرض
يلزم ان لا يكون للجسم حال الاتصال تشخص حقيقي قائم به بالذات اذ لا تشخص له غيره اللهم الا ان
يكون هذا التشخص قائما بالذات حال الاتصال وقائما بالعرض حال الانفصال فيلزم ان يبقى
ذلك التشخص بعينه حال الانفصال لا ذم يزول القيام الحقيقي ادعاء انهما تشخصين في حال الاتصال
انهم احدهما قائم بالذات حال الاتصال والاخر قائم به بالعرض يؤدي الى القول بان في كل جسم تشخصين
اذ لا يخلو شيء من الاجسام عن الاتصال والانفصال وفي ذلك افحش من القول ينفكك الدين والعقل
بان حقيقة المجموع ذات المادة دون التشخص لا يصدر عن المحصل انه ان اراد بالذات حقيقته الكلية
فظاهر انها لم يكن جزءا من المجموع الخارجي وان اراد الهوية الشخصية فظاهر انها لا تتصور كونها باقية
حال الانفصال وفيه بحث اذ لا حاصل لما ذكره الشارح هنا الا انه لا يجوز كونها باقية ان يكون الحكم
الذي اجرى القوم على الهيولى من انها باقية والحصة الخاصة منها بعد الاتصال التي يكون عند

انفصال

انفصال تشخصا واحدا يصير حال انفصاله تشخصين جاريا على ذات الجسم بان يكون الحصة الخاصة من الجسم المتصل
حال اتصاله يكون تشخصا واحدا من الجسم ويصير حال انفصاله جسمين كما ينبغي ذلك بما ذكره
هذا الفاضل اذ حاصل ما ذكره من ذلك ان الجسم المتشخص لا يبقى حال الانفصال وهو لا ينفي كلام الشارح
لم يذهب الى ان الجسم المتشخص باق بعد الانفصال كما ان القوم لا يذهبون الى ان الهيولى المتشخصة باقية
بعده بل كما انهم ذهبوا الى ان الهيولى المتشخصة الكائنة حال الاتصال يصير حال الانفصال اشخاصا كذلك
يقول الشارح ان الجسم المتشخص الكائن حال الاتصال يصير حال الانفصال اشخاصا نعم ينبغي ما ذكره الشارح
مما اشرنا اليه من ان الجسم لما كان له تعين في ذاته حيث يكون في حد ذاته اما متصلا
قابلا للابعاد على ما يدل عليه ما نقلنا من الحكمة العلائية آنفا فلا يتصور ان يكون ما هو منه
متصلا يكون تارة اخرى منفصلا بخلاف الهيولى فانها في حد ذاتها مبهمة يتصور ان يكون
ما هو منها تارة تشخصا متصلا ويكون تارة اخرى تشخصين منفصلين او اشخاصا منفصلا ثم
ما نقله من ان الجسم متشخص حال الانفصال متشخص كان متشخصا بعينه حال الاتصال كما كان ظ
البطلان وكذا ما توهم من ان الهيولى متشخصة بتشخصين عرضا عما ذكره فيها ما اعتبر ضعيفا وكان توهم
تحقق التشخصين فيها انما نشأ من انه لما رأى تصريح القوم بان تشخص الهيولى بالصورة وتبدلها بحسب
تبدلها حكم بان لها تشخصا متبدلا بتبدل الصورة ثم لما رأى تصريحهم بان الهيولى باقية بعد
الانفصال الحسي انها باقية بالتشخص والعلم يكن باقية حكم بان لها تشخصا باقيا مع تبدل الصورة
لكان الذي فيها فلذلك توهم ان لها تشخصين ولم يرد القوم بقاءها بعد الانفصال انها باقية
بالتشخص بعينه بل ارادوا ان الحصة التي منها كانت متصلة يصير حال الانفصال منفصلة
وان تبدل تشخصها حتى يكون تارة تشخصا واحدا وتارة اشخاصا متعددة وقد وضحنا
ذلك بما لا مزيد عليه آنفا فتامل   لانه اذا طرأ عليه الانفصال لم يكن قابلا للا
هذه منع مقدمة لم يدعها احد وانما الدعوى هنا ان الجسم القابل للابعاد الذي كان
قبل الانفصال لا يبقى بعده ويحدث جسمين آخرين قابلا للابعاد دون بقيت الحال
التي هي بخلاف الهيولى فان ما كان منها موجودا قبل الانفصال لا ينعدم بعده واجب
بان تحليل الجسم الخ قال بعض الفضلاء حاصل الجواب ان تأثير الفاعل اما ان يكون تأثيرا
في وجود الجسم الحالي عن طبيعته فلا يكون مندرجا في التأثيرات الضرورية التي هي الجسم الموجود
فالباعث ما الثاني فتأثيرا عن ذاته اذا انتقل الى ذات الجسم ولا يتوقف وجود الجسم عليه كالاشي

او يكون تأثيرا في حصوله
في مكان معين والاول الحال
عنها لكونه مما يتوقف عليه
للجسم

على التأثير الأول لابد له على أن يكون تأثير الفاعل في الحصول في ذلك المكان من تتمة تأثير الفاعل
في وجود الجسم الذي هو من تتمة فرض وجود الجسم حتى يكون تأثير الفاعل في الحصول في مكان معين
من تتمة فرض وجود الجسم ويلزم منه أن لا يكون هذا التأثير من التأثيرات الزائدة لأن عدم
نفس اتحاد الفاعل للملزوم اللازم وجود الملزوم لا يستلزم عدم اتحاد الفاعل اللازم
اتحاد ذلك الفاعل بعينه لذلك اللازم بل ذلك لا يستلزم عدم صور اتحاد الفاعل للملزوم
التام اتحاد شيء ما منها للازم وعدم انفكاك تأثير الفاعل في الملزوم عن تعلق التأثير في
اللازم لابد له على عدم انفكاك تأثير الفاعل في الملزوم عن اللازم نعم أن وجود اللازم
من تتمة فرض وجود الملزوم وأما أن تأثير فاعل الملزوم في اللازم تأثير ملتبس من تتمة فرض وجود
الملزوم أو حصل في مكان أن أراد أن الفاعل يؤثر في اتحاد الجسم في المكان كما هو ظ
كلام فذلك لا نعم ما ذكره إذ كون الأين من الأعراض اللازمة لا يوجب أن يكون موجود
الجسم مقتضيا له لجواز أن يقتضيه أمر آخر وإن أراد أن التأثير في اتحاد الجسم في المكان يوجد
مع التأثير في وجود الجسم في زمان واحد فمسلم لكن لا نسلم أنه من تتمة تأثير الفاعل ولم لا يجوز
أن يفرض خلو الجسم عنه حال وجوده سيما إذا لم يكن طبيعيا له لكن جاز أن يكون منتحيا بحسب
نفس الأمر أقول دعوى القوم كما يفهم من الشفاء أن الحيز الطبيعي أعم مما يقتضيه الجسم بنفسه أو
بعض لوازمه أو بهما معا والدليل المذكور مخصوص بنفي العوارض ولا عليك أن تخلية الجسم عن
العوارض ممكن بحسب نفس الأمر قال الشيخ في الطبيعيات من الشفاء فنقول إن هذه الأشياء وما
يجري مجراها لابد أن يكون للجسم منها شيء طبيعي ضروري وذلك أن الواقع بالقسر والقسر عارض
بسبب عروض من خارج وجوهر الشيء يمكن أن نتوهمه لا يعرض له الأشياء التي لوجوده منها بد لا
ما كان منها لازما كان منها لازما للطبائع ولجنس ما وجنسيته فيما أن يكون الجسم لا يقبل
إلا بالطبع فعل قاسر فيه فإذا كان كذلك فطبيعة الجسم قد يمكن أن نفرض وحدها هو عليه
في نفسه وليس بغيره قاسرا فإذا فرض كذلك فتعين وطباعه ما ذاتي كذلك لم يكن بد من أن
يكون له أين وشكل وكل ذلك أما أن يكون له عن طباعه أو عن سبب من خارج لكنه قد فرضنا
أنه لا سبب من خارج فينبغي أن يكون له عن طباعه والذي عن طباعه يوجد ما دامت طبيعته موجودة
ولم يعتبر أن كانت طبيعته بحيث تقبل القسر لكن أن يزول عنه ذلك بالقسر أو كانت طبيعته
بحيث لا تقبل القسر لم يزل عنه ذلك بالقسر فالجسم يلزمه في طبيعته التي له أن يكون له حيز ذلك

الذي يجوز أن لا يكون المكان له وكذلك الشكل والكيف وغير ذلك فإنها لا تقتضي
مواضع بعينها الحاصل أن يفرض تحليل الجسم ههنا أمر نفرضه موجودا بدون قاسر نجد بالفعل في مكان
إلا أن نفرض وجوده بدون شيء آخر فإن المركب الطبيعي يطلب الحيز الطبيعي فيه بوضع على الحيز
الطبيعي لا مطلقا ولكن مع ترتيب من أجزائه الكل المخصوص ووضع مخصوص من الجسم الفاعل
له حتى إذا كان المكان طبيعيا يوجد حينئذ لم يكن الترتيب اللائق حاصلا كما يوجد قطرات
الماء من سطح الهواء وإذا كان الترتيب اللائق حاصلا يوجد حينئذ إذا كان المكان غير طبيعي كما يوجد
الهواء المحصور في المسام جزء مملوء من الماء مرفوعة في الهواء عن المكان القريب أعني سطح مسام
الجرة ولاستحالة الخلاء ولزوم تداخل الأجسام يخلف الماء في مسام الجرة متصعدا وإذا كان تعين
الخلية ذلك فيجوز أن يكون نوع كل حيث محل بطبيعة من أجزاء العناصر مع لا يخصص حصوله في ذلك
الحيز بحسب طبيعته في موضع معين من حيث خبر كل من ذلك لا ينافي كون الحيز لا بطبيعة ذا الوضع
ليس مقتضيا للحصول الأولى في الوضع المذكور بل تقتضي لذلك طبيعة الجزء والوضع منشأ الفرض من
بعض تلك المواضع وبعده عن بعض آخر يحصل فيما هو قريب منه وقس عليه المركب الذي مكانه
الطبيعي مكان العنصر الغالب فيه لئلا يرد ما أورده بعض الفضلاء من أن المشهور هو أن مكان
المركب مكان الجزء الغالب إلا أن فيه تسامحا إذ لو كان مكان المركب الطبيعي مكان جزئه الغالب
لما زيد المكان الطبيعي لذلك المركب وهو بسيط عندهم بيان الملازمة أن كل جزء من أجزائه
مكان كل ذلك البسيط الغالب يكون مكانا طبيعيا لذلك المركب لتساوي حصة المركب والتحقيق
أنه إن فسر المكان الطبيعي بما هو المشهور أعني الذي إذا خلي الجسم وطبعه كان حاصلا فيه لم يمكن
أن يثبت المكان الطبيعي للمركبات لاستلزامه جواز تعدد المكان الطبيعي له وإن فسر المكان
الذي لا يخرج الجسم الطبيعي عنه أمكن ذلك ويكون المكان الطبيعي للجسم متعددا أو يكون الذي العق
وجود المركب فيه غالبا الأجزاء فيه مكانا طبيعيا له ومن حصر عدم الوجود أن المركب الذي يكون
مع كل وضع تستدعي حيزا مخصوصا من حيز البسيط الغالب فيه وفي ذلك لا ينافي كونه محلا بطبعه كل من
في أجزاء البسيط الخارجة عن أمكنتها الطبيعية ودفع عن الأجزاء البسيطة من العناصر
ذو النقض بما ذكره عن أجزاء النار والماء والهواء ونظر لأن كل واحد منها إذا خلي وطبعه
وكان في كله صار معه متصلا واحدا بحسب نفس الأمر إنما في دفعه عن حيزها لا رض نظرا إلى الشق
النجل وأن لا في كله لكن لا يجاز أن يصير معه متصلا واحدا بالطبيعي فيه عن الاتصال بالكل أنا لم

بعرضها والطول فيجوز ان يلاقي جزء من الارض محيطا بجميع كل الارض ولا يصير معه متصلا وحدة
بل بعضا بعد الملاقات عن الكثرة فلا يدفع غيرتم اذ قد عرفت انقطاعه باحتفتاه آنفا
لان الجزء مثل الكل فالشيخ في الصعاة الشفاء ولو كان مطلب الكلية لكان الحجر المرسل
من راس المرتفع جيفوديها لا يذهب عرضا ان الاتصال الكلي هناك وحده ساقط ولكان الحجر
يتصل لو توهمنا ان كل ذا لعن موضعه فكان ح لا يخ اما ان يكون بالطبع من جهة دون
جهة وهذا محال او يكون قد انفصل عن الكلية انفصالا آخر من جهة اخرى فيكون حركته الى الكلية
ليس عن لجاعة ولكن يحدث الكلية اما هو في خاصه حركة طبيعية على انه يستحيل ان يفصل الشيء
في جميع الابعاد العرض ولكانت الارض الصغيرة كالمدرة تاسرع اتحادا من الكثير فيلزم
منه لك استدامة اما يلزم ذلك لو كانت الارض اجزاء صغارا ونحوها ردت بالاجماع حجرا
متصلا واحدا اكبر استديرا وهو مم اذ الظاهر انها خلقت جسما واحدا كثيرا مستديرا
اقول عدم الطلب بسبب انه حصل مكانا طبيعيا الح فيه بحث اذ مسلم ان المكان الطبيعي مكان
يطلبه الجسم عند الخروج على اقصر الطرق فاذا خرج عن مكان ولم يطلبه لا يكون ذلك
المكان طبيعيا النفس الا كون قطعا سواء كان عدم الطلب بواسطة وجدان مكان
آخر طبيعي اولا فلا يجامع كون الجسم لا يطلبه فيحتاج اذ معنى تحلية الجسم بطبعه كما
نقلنا عن الشفاء اذ لا يجب فاسخ مكان والجسم الواقع لا على سمت الكائن المفروضين غير
محسوس بالنسخ مكانا اذ الكلام على تقدير ان لا يكون قاسر هناك فاذا كان الجسم واحد
خيران يحسب الطبع لكان هو او بعض لوازمه مقتضيا للحصول في كل واحد منهما او ذا لم
قاسر يمنع عن حصول ما تقتضيه نفسه او لوازمه لزم ان يحصل فيهما معا وذلك مح فيكون
الجسم على تقدير ممكن اعني تقدير خلوه عن العوارض الحاصلة بالقسر في مكان مستلزم للمح
ولا يجوز ان يكون حصوله في احدهما مانعا عن طلب الاخر وحصوله فيه والا لكان هذا
المانع قاسرا يمنع الجسم الذكور عن مقتضى طبعه وقد فرض انه لا قاسر هناك هف وقوله
فان طلب المكان انما يكون اذ لم يكن واحدا المكان نحو مطلوب مسلم على تقدير وحدة المكان
الطبيعي لا تقدير تعدده اذ على ذلك التقدير مقتضى كل واحد منها طلب الغرض انه
لا قاسر يمنعه فان قلت الجسم القطعة من الهواء مثلا اجزاء متعددة يطلب كل واحد منها
بحسب الطبع اذ وقع في سمته لكنه اذا وصل اليه فيكون لها اجزاء طبيعية متعددة ثلث فتأمل

ان الجسم يطلب الحيز الطبيعي ويهرب عن الحيز الغريب لا مطلقا بل مع ترتيب لائق ووضع مخصوص والعظم
المذكور لا يطلب كل واحد من كل واحد من تلك الاجزاء موضعا واحدا يلزم منه ان يكون الشيء الواحد
اجزاء متعددة بل يطلب كل حيز منها بشرط وضع آخر فلها اشتراط كل وضع حيز طبيعي آخر فلا يكون
لشيء واحد اجزاء طبيعية واعترض عليه اقول فيه نظر لما ذكره الشم لانه التناسب فتناسب
عدم المتميزين اسداد الحركة الطبيعية وبين ازدياد ميل الجسم حال قربه من الحيز الطبيعي وبينهما
بون بعيد اذ لا انشداد نحيا بخصوص الحجر لا يختلف بحسب القرب والبعد من المركز حتى يكون
في راس الجبل اخف واقل ميلا الى المركز في حضيضه اثقل واكثر ميلا اليه ولا يلزم ان يقطع
المسافة القريبة من المركز بحركة طبيعية اسرع من الحركة الطبيعية التي بها يقطع المسافة البعيدة عنه بل
هو يقطعهما بحركتين متساويتين اذ لم يسبق عليها حركة طبيعية اولم يكن الحركة الطبيعية السابقة
على الاخرى وقد يقطع المسافة البعيدة عن المركز بحركة اسرع وذلك اذا كانت الحركة في
المسافة البعيدة مسبوقة بحركة طبيعية متصلة بها والحركة في المسافة القريبة غير مسبوقة بها او
كانت الحركة الطبيعية السابقة عليها زائدة على السابقة على الحركة في المسافة القريبة وكل ذلك
مع قربها السافل معلوم بالتجربة فظهر ان تلك التفاوت راجع الى الحركة الطبيعية لا الى القرب
والبعد عن الحيز الطبيعي فقول الشم فيصلح لذلك البسيط على جميع اجزاء الساقط وتحريكها الى المكان
غير مم ولا يندفع ما ذكره الشارح بما قال البعض الفضلا من انه اذا فرضنا ان جسمه تساوى المتوسط
في مكان واقع على السطح المشترك بين الماء والهواء واخرج منه المركب وحصل حاصلا في مكان الهواء
فيحصل في هذه الصورة وان كان الجزء المائي حاصلا في مكانه الطبيعي والمائي والارضي
اقرب الا ان اجتماع ثقل الماء والارض الى خلاف مع كون الهواء في مكانه الطبيعي يعارض حصول
الماء فيتحقق المكان الذي وقع البحر مكان الهواء وهكذا اذا دفع الى الماء ربما رضخ بجموع ميل
الباقية وعلى هذا القياس لا يمنع ان يختلف ثقل الجسم المركب بحسب القرب والبعد عن المركز وعلى ان
يكون الاجزاء العنصرية البسيطة باقية في المركب وعلى ان يكون الفضل المشترك بين الماء والهواء مكانا
يسع جسما وكل واحد منها تم وقد بيانه وعلى تقدير تسليم هذه الامور لا يلزم من ذلك ثقل المركب المذكور
في المكان الذي وقع اليه لما اذا كان اشتداد ميل الجزء المائي الى مكانه الطبيعي بعد نقصان ميل جزئي
الارضي والمائي بها الى مكانهما جبرا لانه اذ يجوز ان يكون ثقلهما معا اشد من ثقله وح تحرك المركب
الى السفل او يكون ثقله اشد من ثقلهما وح يتحرك الى العلو بل لان الجسم المتساوي الميل الى السكون فيسكن

فاي مكان وقع فيه لعدم ميله الى جانب فيختلف لمكنه باختلاف اوضاعه حتى يكون له مع بعض اجزائه مكان طبيعي ومع بعض آخر منها مكان طبيعي آخر كما ان قطعة من الارض بالقياس الى اجزاء كرة من مكان سكن فيه الارض كذلك وح لا يجب عوده الى المكان الذي اخرج عنه لفقدان الوضع الذي كان ذلك المكان طبيعيا له شرطه فلا ينافي ذلك كون المكان المذكور مكانا طبيعيا له بشرط عدم ذلك الوضع لان يكون ذلك المكان مكانا طبيعيا له مطلقا كما ان قطعة الارض اذا اخرج من بعض اجزاء مكان الارض الى بعض آخر منها لا يعود اليه مع ان كليهما مكانا طبيعيا له بالوضعين فكذا المركب المذكور بالقياس الى مكانين وما يعرض للشيء لا بسبب شيء الى آخر فبحثنا فيه ليس المراد بكون الشكل طبيعيا فانما ان يكون الذات علة تامة له لا يجوز ان يكون هناك واسطة ليست مستندة الى الذات بل المراد كما عرفت في مباحث المكان انه اذا خلي الجسم وطبعه بغير شكل فلا بد ان يكون له شكل سواء كان من ذاته او من لوازمه وهذا الشكل هو الذي له لولا العارض المشكل بالقسر الذي يجوز ان لا يكون لكان له هذا الشكل لا شك انه الذاتي بهذا المعنى يكون عارضا بواسطة ليست مستندة الى الذات حتى يكون هذا الواسطة لازمة لا عارضا مشكلا بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم غير مسلم لان البرهان قائم على امتناع لا تناهي الابعاد فيكون تناهيها من لوازم وجود الجسم واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة الى آخر فيه بحث اذ لو كان فيه طبايع مختلفة بالفعل يلزم سوى المحذورات المذكورة في الشرح ان لا يكون ذلك الفلك شاملا واحدا طبيعيا لما تقرر من ان كل ما يكون الوحدة فيه بالفعل يكون الكثرة فيه بالقوة والاثنينية بالعرض ان تعال الصورة لتلك الثوابت مثلا صورة واحدة متعينة بالفعل لان الصورة الواحدة قد يكون بحسبها الفعل كصورة البسائط العنصرية وقد يكون متعينة بالفعل كالصور السارية في الحيوانية واما ما ادعاه المعلل من ان الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا فغير مسلم في الفاعل المتعين مستندا الى انه يعود الى الفاعل لانه يعبر عنه بان اختلاف صور كل مادة على مقتضى قواعدهم انما يكون بامور عائدة الى المادة لا الى الفاعل فلا يحتاج في وجه ذلك الى جعلها كذلك بان يكون لمادة تلك الثوابت مثلا استعدادا لا لصورة متعددة متعينة كما ان لمادة العناصر لا بد ان يكون استعدادات لمادة الفلك يقتضي ذلك بان لا يستبعد انها الا لتلك الصور واستعدادات مادة العناصر عارضة لها من الامور

للصورة عليها فكيف اختلاف الاستعدادات الثابتة لمادة المذكورة مقتضيا لاختلاف الصور الحالة فيها لان المادة في حد ذاتها امر بالقوة وما لم يخرج الى الفعل لا يمكن ان يقتضي شيئا مخصوصا ولما كانت الصور الفلكية لازمة لموادها عندهم لم يكن لموادها خروج الى الفعل قبل تلك الصور فلا يكون مقتضية لها باختلاف مادة العناصر فانها يخرج الى الفعل مع صورة وح لواسطة الامور المعينة عليها مقتضي صورة اخرى صور العناصر باقية في المركب قد عرفت انها ليست باقية في المركب وان المركب الواحد الطبيعي اخص له بالفعل معنى تركيب القوى ان يكون لاحد جزئي الجسم قوة الى آخر فيه بحث اذ لو جاز ان يكون لاحد جزئي الجسم قوة مختصة به وقوة مشتركة بينه وبين جزء آخر منه لم يكن للجزء الآخر الا القوة المشتركة لكان الجزآن جسمين مختلفين بالحقيقة ويكون المركب منهما الا ما ذكر كما من الطبايع المختلفة وانعل المراد لجعله تركيب القوى وجه وجيه مقصده لبيان ان الطبيعة لا قد ابطل الشيخ هذا في الطبيعيات الشفاء بقوله لو كان مطلب الحركة والسكون في جزء له الى اسفل الماء وقف دون نحده و تحت الارض لما طفا على الارض ولما رسب للماء تحت الارض وكذلك حال الهواء لو توهم تحت سطح مرسوم للجزء الماد فوجد مسيل موضع النار للجزء نفسه وسطه ابدا يكون لحيز واحد جسمان بالطبع حتى يكون لك ان تقول ان الارض والماء يطلبان حيزا واحدا وحيزا واحدا لكن الارض اغلب واسبق ولكن الهواء يطلب ما يطلب النار ولكنه يعوق عن مساوقتها اياها لكنا انا وجدنا ايدينا على سطح من الهواء احسسنا بانقلاعه الى فوق كما اذا احسسنا في انابيب الماء هذا كلامه ويمكن ان يعترض بان الماء لو يطلب فوق الارض لما كان له هناك ميل وليس كذلك اذ لو وجدنا ايدينا من الطين وكان فيه ماء يخرج للماء ثقل بوجه وما هو الا الثقل للماء الذي فيه وميله الى السفل لانه لو كان خيزه الطبيعي ما فوق الارض فح فلو صار الارض لصغر او اكبر فما كان لانزال يعيد الى حيزه فيكون له اكثر من حيز واحد بالطبع ولو جعل وسطها وضع لما حرك الماء اليه لما انقطع ما للكلام من الجانبين مجال ولا يمكن دفع الكثرة الى الطبعين بان للجسم بطلب الحيز الطبيعي مع ترتيب مخصوص من اجزاء الكلام ووضع معين فانه يحدد الى الجسم الفاعل الجهات ويحوز اختلاف حيزه الطبيعي باختلاف بعض هذه الامور واما قوله لا شك ان الخفيف يصعد والثقيل ينزل والاخف يطفو على الخفيف ولما تقرر في النفس انه لم يكن ما ورد الطفو والرسوب معنى ان تقعد الارض يحرك الماء الى مكانها بالطبع وان فقدنا الماء يحرك الهواء الى مكانها

كذلك ولو وجد جسم يكون ثقله فوق ثقل الماء ودون ثقل الارض يقف بين الماء والارض اذ لم يكن مانع
واذا وجد جسم يكون خفته فوق خفة الهواء ودون خفة النار يقف بينهما اذ لم يكن مانع فكما ان
العناصر يقف بعضها عند بعض بحسب مراتب الخفة والثقل لكن لا يلزم من كون كل جسم يتحرك
بالطبع الى مكان ويقف هناك ان يكون ذلك المكان مكانا طبيعيا له لجواز ان يكون هناك
مثل الجهة ويمنعه عن الحركة اليها ما يكون اقوى تلك الجهة منه ولا يكون المكان المذكور طبيعيا
له لان الجسم لا يميل عن مكانه الطبيعي نعم الظاهر ان ما عدا الارض من الاجسام العنصرية وان وقع
على الترتيب الذي تقتضيه مراتب الخفة والثقل ليس فيه الميل الى جهة مثلا اذ لم يكن للماء ميل
ونوقع فوق الارض تنزل الى المركز فان وقع في ظاهر الارض بلاد او وهاد والماء عليها او في
بقية ما بين الارض والجسم الذي فيه فضاء فلا يخ اما ان يميل الى المركز او لا يميل وعلى الاول يقتضي ان
غير بالطبع صاعدا عن حد آخر من هذه الفضاء المتشابه وهو بعيد غاية البعد وعلى الثاني يقتضي ان
يكون له حيزان طبيعيان هذه فالماء والارض مطلبان حيزا واحدا لكن الارض اغلب
فاسفل وكذا الهواء والنار وما اورد الشيخ على ذلك المعترض بانه يلزم ان يكون حيزا واحدا لجسمين
فباطل لانه غير مسلم وما ذكره في بيان غير تام ولذلك ذهب المص الى ان مكان الكوكب مكان الفلك
ولا يكون لجسمين مكان واحد طبيعي   وما في المحاكمات المراد بقوله نوع واحد ان اراد ان
مقصد المتحرك بالحركة الارادية لا يكون الا الوضع فذلك بطل ضرورة انا قد نقصد مكانا
ونتحرك اليه بالارادة من غير ان يكون لنا شعور بالوضع وهذا القدر كاف في اثبات المدعى
وان اراد ان الوضع قد يكون مقصود المراد فهم   فان الناس كلهم يحكمون الخ قال
الشيخ في الشفاء هذا مبني على عادات الجمهور وليس يحتج في الامور العقلية على انهم يقولون فيما
بينهم ان الماء في الجرة والجرة مملوة بروا فيفرقون حال البعد الذي يدعونه بل يفهمون الطاوي
بهذه الصفة والطاوي اشبه بالبسط منه بالبعد فان البعد لا يحيط بشيء فلذلك يحاشون ان
يقولوا ان الجرة مملوة وربما توقفوا ان يقولوا ان البعد الباطن مملو والجرة اسم بجوهر الجرم المحول
على شكل البسيط الباطن المحيط ولو كان البسيط يقوم بنفسه لكان مقام هذه الجرة ولكانوا
يقولون في البسيط ما يقولون في الجرة نفسها انهم اذا قالوا ان الماء في الجرة او قالوا ان الجرة
فارغة ان مملوة وجعلوا الذي له هلم الماء في مكانه او مكان الماء فارغ او مملوة هبوا الى المحيط
نعم انما يتيسرون ان يقولوا في البسيط المطلق انه فارغ او مملو لان البسيط ليس هو المكان

بل المكان

بل المكان بسيط بشرط الاحاطة فاذا حصل بين البسيط المطلق والبسيط بهذه الصفة لم يتحاشوا
على ذلك   اذ لو تداخلا لم يكن مجموعهما اعظم من احدهما الخ هذا الدليل انما يجري في تداخل
الخطين والتداخل السطحين اصلا لكن جاز تداخل كل منهما كما اعترف به الشارح حيث قال وكلما
ما اتصف بالعظم والامتداد من جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين
فقط لا فيما لهذا الكلام يدل على جواز تداخل الخطين والسطحين من الجهة التي لا يكون لهما امتداد
من تلك الجهة وليس كذلك تداخل المقدارين لانا نقول التداخل هو الملاقاة بالاسر كما يدل
عليه كلام الشارح اذ الملاقي للخطان مثلا بالاسر وهما مقداران لزم التداخل المقدارين
قطعا وما ذكر في ذلك كون الملاقاة من جهة دون جهة حيث يكون الملاقاة بالاسر اصلا
والجواب بالحل انا لا نسلم ان المقدارين مطلقا اذا تداخلا لم يكن مجموعهما اعظم من احدهما فان
ذلك مسلم في الاجسام دون الاطراف والفرق بين الصورتين ان الجسم متحيز بالذات فلو تداخل
الجسمان وتلاقيا بالاسر لاتحد حيزهما على حيز احدهما والا لم يكن احدهما ملاقيا للاخر
بالاسر فيصير في حال التداخل حيز احدهما حيز كلاهما فلم يكن مجموعهما اعظم من احدهما واما الاطراف
فليست متحيزات بالذات بل هي تابعة للاجسام القائمة بها في التحيز فاذا تداخل سطحا جسمين
متمكنين كان كل منهما وان كان في حال التداخل تابعا لجسمه في التحيز وحاصلا في حيزه بتبعيته
فلم يلزم من ذلك ان لا يكون مجموعهما اعظم من احدهما نعم لا يكون مجموعهما اعظم بحسب الاحساس
عن احدهما لا استحالة في ذلك لجواز ان لا يميز الحس احدهما عن الاخر والشارح حيث
التداخل في الاطراف دون الاجسام ان الاطراف لما لم يكن منقسما في الجهات الثلاث
كان له وجه منكشف صالح لان يلاقيه طرف آخر بالاسر بحيث يكون بحيث يكون كل
حيز مفروض لاحدهما يكون ملاقيا لحيز مفروض من الاخر بخلاف الجسم فانه
لما كان منقسما في الجهات الثلاث لا يجوز فيه ذلك فتامل   اقول فيه نظر
حاصل ما ذكره الشارح هنا الخ نحكم الحس بان ليس الا بعد واحد غير مقبول لمعارضة
مع البرهان وهذا لا ينفع هنا الامام اذ له ان يقول اذا امكن العقل حكم الحس بوجود البعد
حيث وجد برهانا على خلافه فجاز ان يتشكل في وجود هذا الشخص ويجوز ايضا ان لا
يكون هنا البرهان على خلافه لكن لا يكون لنا اطلاع به   ان الطير لو
في الريح الحاسر كذلك الغم فيه بحث فان الشيخ في طبيعيات الشفاء قال انه ليس متحرك ولا ساكن

اما انه ليس بساكن فلانه ليس غير ثابت في مكان واحد زمانا اللهم الا ان نعني بالساكن لا هذا
بل الذي لا يتحدد لحيثية الى امور ثابتة فيكون ساكنا بهذا المعنى اما الذي لو خلي وطبعه لو
ترك عليه لكان مضبوط ذلك المكان ولم يستند الى نفسه ونحن لا نريد بالساكن
لا الاول ولا هذا فلو لزنا احد المعنيين كان ساكنا واما انه ليس متحرك فلانه ليس مبدا
الاستبدال عنه والمتحرك الحقيقة هو الذي مبدا الاستبدال وهو الذي الكمال الاول الخاص
بالقوة فيه من نفسه ثم قال ولست محتاجا بان يكون الجسم لا محالة ساكنا او متحركا فان للجسم
احوالا لا يكون بها متحركا ولا ساكنا في المكان من ذلك ان لا يكون له مكان ومن ذلك
ان يكون له مكان وليس له ذلك المكان بعينه في زمان ولا هو المبتدا في مفارقته ومن ذلك
ان يكون له مكان وهو له بعينه زمانا لكن اخذناه فيه لا في زمان بل من حيث هو في آن فيكون
الجسم لا متحركا ولا ساكنا   واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة لا في ... بحيث
لا نا الطرف المذكور يصدق عليه ان له حالة متوسطة بين الاين الذي هو المبتدا والاين
الذي هو المنتهى بحيث له في كل آن اين مغاير للاين الذي له في الآن السابق واللاحق
فتلك الحالة لو لم تحصل من افراد الحركة لزم اختلال بعض قواعدهم كقولهم ان الزمان مقدار
للحركة اذ لا يمكن ان يكون مقدارا لمثل الحالة التي ليست بحركة على هذا التقدير ولعل المراد
بالقواعد ما يصدق تلك الحالة داخلة في الحركة الا ان العرف العام يفهم من لفظ المتحرك
على ذلك الشيء منشأ الحركة فلذلك لا يطلق المتحرك في العرف على الطرف المذكور ومعنى الحركة
بحسب العرف اخص من معناها بحسب الاصطلاح والمنفي عن الطرف هو المعنى الخاص لا المعنى
الاصطلاحي فلذا جاز ان يتبدل اين الاجسام الساكنة لا ذاته تدريجا بواسطة
حركة ما يجاورها مثلا اذا هبت على الجبل الرياح او جرى عليه انهار فلا محالة يتبدل
اينه تدريجا لان تبدل بعض اجزاء المكان تدريجا مستلزم لتبدل الاين كذلك مع ان
الجبل غير متحرك في الاين عرفا لا يلزم من ذلك دخولهما ان تلك الحركة حركة الجبل في الاين
مستند الى الجبل تدريجا مثل الحركة الرياح او الماء ولا يلزم من ذلك الخلل لا يتجه في قوله
عدم سبا كون الزمان مقدارا للحركة فان ما يدل على ان مقدار الحركة يقتضي ان لا يكون مقدار
مطلقها كما الطير الواقف في الهواء الهابة يتبدل اينه بواسطة حركة الهواء المجاور له مع
ساكن ولا يحصل بذلك شيء من القواعد كما لا يخفى على العارف بها ولعيبت تلك الحالة التي هي الاين

تدريجا

تدريجا بواسطة حركة المجاور داخلة في الحركة بالاصطلاح لا بحسبه ولا لزم ان يكون
الجبال وكلية الارض متحركا اصطلاحا اذا تبدل اينهما بواسطة جري المياه وهبوب الرياح
ولم يصطلح احد على ذلك   لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فيبحث اذ لا نم
انه يلزم ان يكون ساكنا فانما يلزم ذلك لو لم يكن متحركا في الاين الغير الحقيقي لكنه متحرك
فيه فان الانسان المذكور ينتقل من بلد الى بلد وكذا المحمول في الصندوق ونظائرهما
لا يحصى وفي ذلك فانه لا يجوز ان يكون الشيء متحركا في الاين الحقيقي ولم يكن متحركا في
الاين الغير الحقيقي كالمتردد في الدار وفي الاقليم بل بعكسه كما في الصور المفروضة
انا نقطع بان كل جسم في مكان قال الشيخ في الشفاء يعني ان يكون الاوجب لبعض الاجسام
ان لا يكون في مكان نعم ذلك على رأي العامة فانهم يرون ان كل جسم في مكان لكن نسند
هذا الرأي اليهم كنسبة ... اليهم وهو ان كل موجود اليه اشارة وهذا انا الرايان
متساويان في ان العامة ينصرف عنها بصرو تعريف الحاصل ان تلك المقدمة من الوهميات
الغير المقبولة في البراهين   فانهم نسوا مقالهم القائلون بان المكان هو السطح
يدعون ان لكل جسم حيزا طبيعيا والحيز اعم من المكان وقد يستعملون المكان بمعنى الحيز
قال الشيخ في طبيعيات الشفاء لجسم لا يجوز ان يكون حيز اما مكان واما ترتيب
ووضع وقال في النجاة واقول ان لكل جسم حيزا ومكانا طبيعيا لا انه اما ان يكون كل
مكان له طبيعيا او يكون كل مكان له منافيا لطبيعته او يكون كل مكان له لا طبيعيا ولا
منافيا للطبيعة واعني هاهنا بالمكان الحيز والمكان تجنبا فظهر ان القوم ما نسوا مقالهم
الا ان المعترض بنى ما ذكره في هذا المقام ولم يتذكر ان للفظ المكان معنيين
فلا تستلزم انها تستند الا ان المكان وليها ... ان الماضي آن فرضنا من حركة وضعية
واحدة كما انها آن فرضنا من متحرك واحد للحركة الوضعية والواقع هناك متحركات واحدة
وحركة وضعية واحدة والجزء المفروض من الحركة الوضعية ليس حركة اينية ولا حركة وضعية
ولا حركة في الكيف ولا في الكم ولا ... فلانحصار الحركة في الاربع لا دليل المذكور ليس
بموجود ابدا حتى يكون حركة متحققة في نفس الامر ويجب ان يندرج في احد الاقسام المذكورة
كما ان الجزء العرضي من المتحرك كنصف المجدد وليس فلكا لاحد الكروية في تعريفه ولا كوكبا
ولا شيئا من العناصر الاربعة ولا مركبا منها وهو ظ ولا منافي ذلك انحصار الجسم في الاقسام

المذكورة لانه ليس موجودا بالراس بل هو نقيضه فرضي من موجود بالراس فلا يكون بالراس حينئذ متحققا
في نفس الامر حتى يبطل به حصر الاجسام الواقعة في نفس الامر في الاقسام المذكورة نعم بالحركة الوضعية
لابد ان ينتقل اجزاء المتحرك لكن هذا الانتقال لا يلزم ان يكون من مكان الى مكان لجواز ان
لا يكون للمتحرك المذكور مكان بل يكون له وضع بلا مكان وح ينتقل الاجزاء من مكان الى مكان
ومن وضع الى وضع فالملازمة عليها بقول الشارح لو كان اجزاء المتحرك بالحركة المستديرة وليس لها تنقل
من مكان الى مكان لم يكن للشمس والقمر وسائر الكواكب تنقل اصلا ممنوعة اذ الانتقال كما عرفت اعم من
الانتقال من مكان الى مكان ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام   واما انتقالها من مكان
الى مكان الخ لا يذهب عليك ان الكواكب لا تنتقل عن ابوبها الحقيقية لانها مغروزة في الافلاك
بالكلية كما بين في موضعه فيكون امكنتها الحقيقية لا تزول لها لكن لها انتقال في الاحيان النسبية
للحقيقية كما في المحوية الصندوق ونظائره فلا ينتقل   المكان الذي خرج عنه الجسم الخ
فيه بحث لانه اذا خرج الجسم عن مكان بقي في الوهم بعده على ما قال الشيخ في الطبيعيات انتقاء
مثل قالب الجسم سطح محيط بالفضاء فضاء غير مشار داخله كان جسم فيه او لم يوجد فان اراد بتعذر
للمكان بعد ذلك البعد فهو مسلم لكن ذلك البعد ليس مكانا وتعذره في الوهم لا في الخارج وان
اراد تعذر ما هو مكانه حقيقة اعني السطح فممنوع والمستند ظ   مقصد المتحرك الحصول
فيه بحث اذ يكون موجودا حال الحركة غير مسلم اذ من الجائز ان يتعين وجود مقصده في امر موجود
ذات وضع والمتحرك يتوجه نحوه لكن لا يلزم فاذا بلغ اليه حصل مقصده فيه ويحصل المتحرك في
مقصده لا بد له منه ذلك الشيء بل   وفيه نظر اما اولا فلان الطول الاول يرد على تقدير الشيخ
حيث اعتبر ان يكون للعارف الضعيف على الاعلى تقدير من عدم قبوله كما فصل الشيخ في الشفا بيان
ذلك ان المعاوق حسب ما فصلها الشيخ قد يكون بالكسر من قوة الميل والكاسر قد يكون مثل الحدة ما
وقد يكون غيره كالبرودة العارضة للخفيف والحرارة العارضة للثقيل وقد يكون باحداث
سكونات متفاوتة بعد يحدث من المقاوم لا يحسن باقرادها بحسن كالمتعلق فاذا عمم في المعاوق
ولم يرد منع امكان قوام على الوجه المفروض ولا منع معاوقته لعدم انحصار المعاوق فيه و
لا منع امكان المعاوقين بالنسبة المذكورة اذ لا شبهة في جواز ان لكن الجسم المفروض في الفرض
من الخلاء على تقدير وجوده زمانا مساويا لفضل زمان حركته في الملاء على زمان حركته في
الخلاء وح يكون معاوقه ذلك السكون مساويا لمعاوقة الملاء لا محالة ثم لما كان في الملاء الكبير

ما تساوي المقدار الصغير من نوع وان كان منه وضبالذا كان في زمان وجود الجسم المفروض
قطعة من الزمان نسبتها الى فضل زمان حركة الجسم في الملاء على زمان حركته في الخلاء فلو سكن الجسم
المفروض حال كونه في الفرض من الخلاء مسكن غايته في تلك القطعة كان نسبته معاوقة هذا
المسكن الى معاوقة المسكن الاول نسبة زمان حركة الجسم في الخلاء الى زمان حركته في الملا و
بالعكس فيكون نسبة معاوقته الى معاوقة ما يساوي معاوقته لمعاوقة المسكن الاول الى الملاء
كذلك فظهر انه يمكن ان يوجد معاوق يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء مثل نسبة زمان
حركة الجسم في الخلاء الى زمان حركته في الملاء وهو المط قيل منع وجود المسكن ضعيف جدا اذ
لا شبهة في جواز ان يسكن الجسم المتحرك اما بارادته او بارادة قاسر مثلا اي قدر نفرض من الزمان
لكن فيه ان الزمان الذي باراد ذلك المعاوق مغاير لزمان الحركة فلا دخل لهذا المعاوق
في تحديد زمان الحركة وح نظر حسن ما ان مجموع زمان حركة ذي المعاوق الضعيف الذي
هو المسكن مع زمان سكناته زائد على زمان حركة ذي المعاوق الضعيف الذي بلا
معاوق بقدر زمان السكنات بخلاف ما اذا كان المعاوق ملاء مثلا فانه لا يقع في قطعة
من الزمان بازاء الحركة وقطعة بازاء المعاوق بل في ذلك المعاوق تعين زمان الحركة بحصة
فلا يمكن اسناد قدر معين من الزمان الى الحركة وقدر اخر الى المعاوق والحاصل ان المعاوق
المسكن مع قطع الحركة لا يحدد ان ما بها هنا وقد ذكر الشيخ في الشفاء ان هذا البرهان لا يتوقف
على امكان وجود المعاوق بالنسبة المذكورة بل انما نقول ان زمان الحركة في الخلاء يكون مساويا
لزمان حركة في معاوقة ما لو كانت موجودة وهذه مقدمة صادقة بل صادقها وكل حركة
في الخلاء فهي حركة في عدم معاوقة وهذه وكل حركة في الملاء فهي حركة في عدم معاوقة
مليت تساوي الحركة في معاوقة على نسبة ما لو كانت موجودة فيلزم من هذه المقدمات ان الحركة
في الخلاء مساوية الزمان حركة في معاوقة ما لو كانت ويلزم منها ومن الاولى ان لا شيء من
الحركات في الخلاء بحركة في الخلاء هف انتهى وتفصيله ان هنا قياسين احدهما ان كل حركة
في الخلاء يساوي الزمان للحركة المفروضة فانضم الشيخ الاولى الى النتيجة الثانية صار قياسا
على هيئة الضرب الاول من الشكل الثالث ينتج لا شيء من الحركة في الخلاء بحركة في الخلاء وفيه بحث اذ
لا يلزم من كون المعاوق المسكن مع قطع الحركة لا يحدد زمانها بحصة اجزاء الدليل لجواز ان
نعا الزكاة الملاء واقعا لجاز قطع فرضه منه مثلا حركة مخصوصة بلا معاوق وسكن ولم يكن في

ساعة من الزمان فلو كان معها مسكن يسكنه في اثناء المسافة سكونات متساوية على النحو
الذي ذكره الشيخ لما امكنه ان تقطع المسافة المذكورة باكثر من ساعة ولم يكن ساعتين فاذا كان
معها مسكن يكون تسكينه نصف تسكين المسكن الاول يلزم ان تقطع المسافة المذكورة في
نصف زمان تقطعها مع المسكن الاول وهو ساعة وقد كانت تقطعها بلا مسكن في
ساعة هف فان الاولى من النسب المقدارية قبل العكس ان يقول بان يكون الحركة
لكن فان كون لما بينه من النسب العددية غير ظاهر فلا ينبغي ان يقاس الامر المقدار كما يخ
اما ان يكون الحركة بدون معاوق فخرج لا محالة في ان الحركة المذكورة بدون المعاوق من الملاء هي
الحركة في الخلاء وهي ممتنعة بحسب نفس الامر ممكنة على تقدير وجود الخلاء فان اراد بامكانها
ما هو بحسب نفس الامر كما هو المتبادر نختار الشق الثاني ولا يبطل الاستدلال اذ الكلام على تقدير
وجود الخلاء وما هو ممكن على هذا التقدير يصح ان يعتبر فيه وان كان ممتنعا بحسب نفس الامر
وامثاله لا اكثر من ان يحصى مثلا اذا قيل لو جاز وجود الجزء الذي لا يتجزى جاز اجتماع
ثلثة اجزاء منها وقسنا في الدليل الشيخ ان تبطل هذا الاستدلال بان يقال اما ان
يكون اجتماع الاجزاء المذكورة ممكنا او ممتنعا فان كان ممكنا فلا محالة يكون الاجتماع
ممكن الوجود ثم امتناع اجتماع الاجزاء الممتنعة الوجود وهو خلاف ما ذهبتم وان كان
ممتنعا لزم بطلان الاستدلال لان حاصله ان الجزء الذي لا يتجزى لو كان ممكنا لم يلزم من
فرض وقوعه مع الامور الممكنة محال لكن يلزم من فرض وقوعه مع الاجتماع المذكور محال فاذا
فاذا اعترفتم بامتناع الاجتماع المذكور لزم الاعتراف ببطلان الاستدلال والجواب
عندنا ان اجتماع الاجزاء الغير المتجزية وان كان ممتنعا بحسب نفس الامر لكنه ممكن على تقدير
وجود الاجزاء المذكورة فيصح الاستدلال على ذلك التقدير وان اراد بامكانها ما هو
على تقدير وجود الخلاء فنختار الشق الاول ونمنع قوله فرض منه ان الحركة في الخلاء المطلق
بازاء نفس الحركة واما يلزم ان يكون بازائها زمان لو كانت الحركة بدون المعاوق من
الملاء امكن ان تقع في الزمان بحسب نفس الامر على تقدير وقوع محال وهو الخلاء قيل ههنا شبهة
لا تختص بهذا الموضع بل تجري في كل قياس خلف بني على امتناع شيء لاستلزامه وقوع محال وهي انه
لما جاز استلزام الممكن لذاته كعدم العقل الاول المستلزم لعدم الواجب تعالى عن ذلك علوا
فلا يتم ذلك الاستدلال لجواز ان يكون الخلاء ممكنا مع انه يلزم من وقوعه محال لذاته وقطعا

يستدعي تمهيد مقدمة هي ان الامتناع الذاتي قد يراد به ضرورة العدم ناشئة عن ذات الموصوف
كما في الشريك الباري واجتماع النقيضين وقد يراد به استلزام الذات العدم سواء كان منشأ
الاستلزام نفس الذات او غيره كما ان الضرورة الذاتية قد يراد بها استلزام الذات للمحمول مطلقا
سواء كان منشأ الاستلزام الذات او لا وقد يراد الاستلزام الذي منشأه الذات والمعنى الثاني
اخص من الدوام الذاتي والاول مساو له اذا تقرر ذلك فنقول القياس المذكور وامثاله
انما يثبت الامتناع الذاتي بالمعنى الاعم المساوي للدوام السلب بحسب الذات لا الاخص فانه انما
يثبت اذا ثبت كون الذات منشأ الضرورة السلب مثلا هذا الدليل لا يدل الا على ان اتصاف
الخلاء بالعدم ضروري ضرورة مطلقة غير مقيدة بوصف معين او وقت معين واما كون
الخلاء مقتضيا لذلك فلم فلا يثبت بمجرد ذلك الدليل فيتجه منع ان بقاء الخلاء يستلزم لذاته
امكان وقوع الحركة فيه والحركة فيه لا يمكن ان يكون في زمان فالخلاء يستلزم لذاته امكان
حركة لا يمكن ان يكون في زمان والحركة التي لا يمكن كونها في زمان مح لذاته فالخلاء يستلزم
لذاته مح لذاته نعم لو منع مانع استلزام الخلاء مطلقا لامكان الحركة فيه لقيل لا يتم اصل الدليل او
منع استلزامه له بحسب ذاته لقيل لا يتم الضمير بان نقول لا نم ان الخلاء على تقدير وقوعه يجوز وقوع
الحركة فيه ولئن سلمنا انه يجوز وقوع الحركة فيه فلا نم استلزامه له لذاته كان الجواب عنه ان يقال انما
انما يبطل ههنا حلول الاجسام المسمى بالمكان مع بقاء امارات المكان فيه كما هو مذهب القائلين بالخلاء
اما لو التزم ملتزم انه على تقدير الحلول يسلخ عن امارات المكان فلا كلام معه ومع لا يتم الدليل
على امتناع حلول مطلقا او بان يقال امكان وقوع الحركة في المكان على تقدير حلوه ضروري حكم
بانه لو كان حلو المكان ممكنا لكان الحركة فيه ايسر فتامل وفيه بحث اذ لم جاز استلزام الممكن لذاته
محالا كعدم العقل الاول يستلزم المح لذاته بل يستلزمه لغيره وهو وجوب وجود علة وجود
العقل الاول وذلك ظ وبهذا يتجه ما ذكره الشيخ على ان قوله ضرورة العدم ناشئة عن
ذات الموصوف كما في الشريك الباري واجتماع النقيضين يدل على ان ذاتهما منشأ العدم وهو
غير تام اذ ليس لهما ذات حتى يتقيد انه منشأ لعدمهما غير معلل بعلة كما ان وجود الواجب غير
معلل بها حسب ما حقق في موضعه ان الحركة لا تنفك عن حد ما من الشدة والبطء قال
بعض الفضلاء في هذا الدفع تسليم لبطلان الاستدلال المذكور لانه اذا كان حد من الشدة
والبطء من لوازم الحركة وكان الحركة في الخلاء بالغا هذا اللازم كان الحركة في الخلاء ممتنعا لكل

٢

خلو الحركة عما يلزمها لا انها لعدم الحكم يلزم من تلك الحركة من حيث ذاتها فانها من هذه الحيثية
ممكنة بل لزم من حلول المكان فيكون محالا وهو المطلوب لانا نقول لا نسلم ان هذا الخلاء الذي على ما ذكره المخالف
الذي كون دليلا لو وقوع الحركة في الخلاء ابد من زمان فيكون مجموع الخلاء ووقوع الحركة فيه محالا وهو لا يستلزم
استحالة كل جزء فلا يلزم منه استحالة الخلاء وحده لم يتم في هذا النوع اعتراض ان الحركة حال كونها
في الخلاء لا تقتضي زمانا وهو اعتراض وبطلان ان الاشكال المذكور اذ لزوم تساوي زماني
حركة ذي العائق وحركة عديم العائق موقوف على ان يكون للحركة في الخلاء في زمان فاذا اسلم
خلو الحركة عن اقتضاء الزمان فلا بد ان تسليم عدم استلزام تلك الحركة الزمان فيلزم المحال من
عدم لزوم تساوي زماني الحركة مع العائق والحركة لا معه وفيه بحث اذ سلمنا ان لو وقوع الحركة
في الخلاء منها لا للتخلف المذكور لكن لا نسلم بالقسمة ان الخلاء لو كان واقعا لا يتيسر الحركة فيه فان الخلاء
معاوق للمتحرك عن الحركة وليس في الخلاء هذا المعاوق فيكون الحركة فيه اسهل واذا كان مجموع امرين
مستلزما للمحال وكان مسلوما ان احدهما بعينه ليس من شانه استلزام المحال كان احتمال منشأ لذلك
بعينا ان يكون منشأ للجزء الآخر ونظائره ذلك في استدلالات القوم اكثر من ان يحصى ثم المعترض
بان الحركة لا تقتضي زمانا على تقدير وقوعها في الخلاء فانه مقتضية للزمان في نفس الامر
له في نفس الامر للحركة حال ذلك وح ينبغي ان يقال هكذا لو وقعت حركة في الخلاء
لكانت في زمان والا لزم تخلف الملزوم عن اللازم ولو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق
والنوع ثم لم يكن في زمان وهو ايضا مح فاذن يكون وقوع الحركة في الخلاء محالا ومنشأ هذه
الاستحالة ليس الا وقوع الخلاء كما ينبغي   والحاصل ان المقصود الدليل باحدى الحركتين
قيل انما حصل الا ان الحركة الارادية على ما تقرر في المقدمة الممهدة يمكن ان تحدد
النفس حالها من السرعة والبطء فاذا فرضت تلك الحركة بعد فيها اقتضت زمانا معينا
وبريد الزمان عليه بحسب المعاوق فلا يلزم محذور قوله هذا انما يتم اذا علل عدم
تحديد الفاسر للزمان عليه بحسب المعاوق مثل ما علل في الطبيعة اعني انما يقتضي بالذات
للحصول في المكان فلو لا المعاوق لكانت الحركة واقعة في زمان لو امكن كما في الحركات
اما لو علل انه لا تفاوت في الفاسر ان المعاوق ومن تحرك تحريكا بقوة واحدة كما ذكره المص فلا
فرق بينها وبين الارادية الا فرض المثل النفساني متحدا في الحركات الثلث فلا يتم من زمان
كما ذكر في القسرية بعينهم لا انسب على ذي سكنا الحركة القسرية التي يحصلها قاسرة وارادة

في حكم الارادية لانه لا فرق في التخصيص من هذا الوجه وفيه بحث اذ وجه تخصيص الحركة
بالطبيعية والقسرية دون الارادية انها لما ذكر في المقدمة الممهدة انه جاز ان يكون تحدد
السرعة والبطء في الحركة الارادية ارادة النفس ولا شك انه بحسب ما تتحدد السرعة والبطء
يتعين زمان الحركة فيجوز ان تعين النفس للحركة مع العائق مثلا في السرعة تقتضي ذلك
للزمان ان يكون زمان الحركة المذكورة مساويا للزمان حركة عديم المعاوق والحاصل ان
في ذلك اذ تعين الزمان من السرعة والبطء بحسب ارادة النفس لا بحسب المعاوق بخلاف
الحركة الطبيعية والقسرية فان المعاوق فيهما شرطا في تحديد السرعة والبطء فيمتنع ان يكون
زمان الحركتين المذكورتين فيهما متساويين واما وجه التخصيص الذي ذكره فغير صحيح
اذ لا يتضح قوله فاذا فرضت تلك الحركة بعد فيها اقتضت زمانا معينا على ما فرضه
من قوله الحركة الارادية على ما تقرر في المقدمة الممهدة يمكن ان تحدد النفس حالها في
السرعة والبطء وهو ظاهر ثم ما ادعاه من انه لو علل عدم تفاوت الفاسر ان المقسور يحركه
بعد واحد لا يكون بينها وبين الارادية فرق اذ افرض المثل النفساني متحدا في الحركات
الثلث غير مسلم والفرق بينهما ان القسرية تضعف بسبب الطبيعة بسبب كما بين
في موضعه فيتبع ذلك تفاوت في زمان الحركة بخلاف الحركة الارادية اذ لا يلزم فيه
اختلاف يقتضي تفاوت الزمان ونحو ذلك فما حصل ان الحركة القسرية التي
مبدؤها قاسر وارادة في حكم الارادية فان الحركة القسرية وان كان مبدؤها ذا ارادة
بحسب انقياص القوة القسرية الموجودة فيها شيئا فشيئا لذلك تتفاوت زمان الحركة بخلاف
الحركة الارادية اذ لا يلزم فيها استعداد ولا انتقاص   ان قول المعترض الى
قوله وليس كذلك قيل ليس كذلك مع عرضه انه لو كانت الحركة بذاتها مقتضية لحد معين
من الزمان الى وفيه بحث اما اولا فلانه لم يلزم من كون الحركة لذاتها مقتضية لحد معين
من الزمان ان لا يتعين للحركة زمان مع قطع النظر عن الحد الذي هي عليه من السرعة
والبطء بل الظ على هذا التقدير المذكور ان يتعين للحركة زمان مع قطع النظر عن السرعة
والبطء وهو ظاهر واما ثانيا فلان قوله كل قدر معين من الحركة فهو بازاء حد معين من
السرعة والبطء مبني على التقدير الذي فيه الكلام وهو ان تقتضي الحركة بنفسها حدا معينا
من الزمان قوله كانت الحركة اسرع او ابطا تقع في قدر من الزمان فلنا تم لكن لم يجب

ان يكون ذلك التفاوت في الزائدة على القدر الذي يقتضيه الحركة بنفسها ويكون ذلك
القدر محفوظا واذا لم الحركة لابد لها من ذلك من دليل واما ثانيا فلان قوله فلا يتخصص
الحركة ببدونها لا يصح على ما فرع عليه من قوله المعاوق بما له مدخل في ذلك اذ الكلام
على تقدير وقوع الحركة في الخلاء وليس لهذه الحركة معاوق يعطي هذا التقدير فتخصص حركة
بدون المعاوق فلا يصح قوله فلا تتخصص الحركة بدونها هذا وقول الشارح كذلك منظور فيه
اذ معنى قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا في احد الصور المفروضة وهو الحركة في الخلاء
هو ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعي زمانا ولذلك قال ويختص باحدها ما لا بد لها ونظير
المقصود منها ذكره المعترض في هذه الصورة نعم معناه في الصورتين الاخريين وهو الحركة مع المعاوق
ما ذكره الشارح من معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا قال بعض الفضلاء لانسلم
حينئذ ان اقتضاء نفس الحركة مطلق الزمان انما يتصور اذا اقتضى كل فرد منه بذاته قدرا معينا من
الزمان وكذا الحركة المخصوصة التي فرضت مع العائق تستلزم ازدياد زمان الحركة مع العائق على زمان
الحركة لا مع العائق بسبب نقص الزمان بان الحركة التي تستدعي بذاتها مع قطع النظر عن العوائق قدرا
من الزمان والمنقص لا محالة هو المعاوق ونقص وزيادة ولما فرض تساوي الحركات الثلاث فيما نحن بصدده
لم يتفاوت زمانها الذي اقتضاه الحركات من حيث هي بل انما تفاوت بذات المعاوق فلا يلزم تحقق والنص
ليس مراد من قال ان الحركة بنفسها تقتضي قدرا من الزمان ان الحركة تقتضي قدرا من الزمان حتى يدفع
بما ذكره بل المراد ان الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي بنفسها اي مع قطع النظر
عن المعاوق قدرا من الزمان ولا شبهة في صحته اذ بديهة العقل حاكمة بان كل حركة مخصوصة مع قطع
النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان ومع ذلك لا يلزم تحقق هذا حينا وفيه بحث اما اولا فلان
قوله اقتضاء نفس الحركة مطلقا الزمان انما يتصور اذا اقتضى كل فرد منه بذاته قدرا معينا من الزمان
غير مسلم اذ غاية ما لزم من كون نفس الحركة مقتضية للزمان ان يقتضي كل فرد منها لذاته زمانا فلا يلزم
من ذلك ان يقتضي لذاته زمانا معينا لجواز ان يكون تعيين الزمان بامر خارج عنه لا من ذاته كما هو
الواقع في نفس الامر وثانيا لانه لا يلزم زيادة زمان الحركة ذي العائق على حركة عديم العائق وانما يلزم ذلك
لو كان ذات كل واحد من الحركتين مقتضية لقدر معين من الزمان وذلك غير لازم قوله لما فرض
مساوي الحركات الثلث فيما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها الذي يقتضيه الحركات من حيث هي قلنا
لا يلزم من اقتضاء الحركة من حيث هي حركة زمانا اذ يقتضي لذاتها زمانا معينا اصلا فضلا ان
عنه

يقتضي الحركات المتساوية في المسافة ازمنة متساوية لذواتها واما ثانيا فلما عرفت آنفا من ان
مراد القائل في احدى الصور الثلث وهو الحركة في الخلاء ان الحركة في الخلاء تقتضي قدرا من
الزمان ونظر الكل فيما ذكره القائل في هذا القسم وما لا يتصور بيانه قد مر ومنه وجها
ان يتوهم بطلان هذا الاستدلال اختيار من عدم التمييز بين ما هو ممكن بحسب نفس الامر وما هو
ممكن على تقدير وقوع محال والفرق بينهما بين فذلك مطلوب المعترض عدم ابدائه
من عدم تفاوت الحركات المفروضة من جهة القاسر عند وبطلان ان تقتضي القاسر قدرا معينا من
الزمان واحدا من السرعة والبطؤ محفوظ في الصور الثلث حتى يلزم ما هو مطلوب المعترض
اذ غاية ما لزم ان يكون القاسر جزء من محدد للحركة ومن الجائز ان يحصل من مجموع ما هو محددها
قدر واحد من الزمان وحد معين من السرعة والبطؤ من غير ان يستقل القاسر باقتضاء تعيين
من ذلك القدر وشيء من هذا التحديد وكذا الكلام في قوله وكذلك القائل الحركة اعني
الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده فبقي ههنا بحث وهو ان نسبة زمان الحركة الى
زمان اخرى كنسبة مجموع معاوقات احديهما الى مجموع معاوقات الاخرى لا كنسبة
فضل المعاوق الثالثة على معاوقتها ولو كان كذلك لزم ان لا يختص عدم المعاوقة في حركة
فيما فرضنا اشتراك الحركات الثلث في معاوقات مخصوصة ثم فرضنا ان احديهما خالية عن معاوق
زائدة والاخرى معاوق لمعاوق اخرى على حد من القوة والضعف والثالثة معاوق لمعاوق
ضعف نسبة الى المعاوق الاول كنسبة زمان حركة الاولى الى زمان الثانية والتقدير
ان نسبة الحركة الى زمان حركة اخرى نسبة فضل المعاوق الى فضل المعاوق لزم الخلف في
هو ان يكون زمان عديم المعاوق الزائد مثل زمان ذي المعاوق الزائد الضعيف اذا
تقرر هذا فنقول لا ذاهب للحركة القسرية في الخلاء مادة وفي الملاء المطلق مادة وفي الرقيق
الموصوف اخرى فلا يخلو اما ان تعرض تلك الحركة بدون التحليل الطبيعي للمعاوق ومعه فان
كان بدونه فنقول الحق انما المدرم من فرض الحركة القسرية بدون المعاوق الطبيعي ونحوهم
باستحالته فلا يتم دعواكم ان المحال انما يلزم من الحركة في الخلاء وان فرض مع المعاوق الطبيعي
فنقول المعاوق الطبيعي متحد في الحركات الثلث وقد انضم اليه في الملاء الرقيق معاوق على حدة
للملاء الى زمان الغليظ فلا يكون حينئذ مجموع المعاوق قبل نسبته الى مجموع معاوق الملاء الغليظ
نسبة زمان الملاء الى زمان الملاء الغليظ مثلا انا فرضنا زمان الحركة في الملاء ثلث زمان

الملاء الغليظ وفرضنا قوام الغليظ والمعاوق الطبيعي مساويا للمعاوق والملاء الغليظ يكون
نسبة مجموع معاوق الرقيق الى مجموع معاوق الغليظ نسبة واحدة مثلا الى اثنين فيكون
زمان الرقيق بالقياس الى زمان الغليظ على هذه النسبة فلا يلزم المحذور لانا نقول
نفرض مطلق الحركة القسرية بدون النفرض لوجود المعاوق وعدمه لانا نقول هي في
الواقع لا تخلو عن معاوقة المعاوق او عدمها وعلى تقديرين لا يتم البرهان كما فصلنا ان تقول
مطلق الحركة القسرية انما يكون وجودها مع المعاوق الطبيعي فلا يتم الدليل كلا لانه اذا اعتبر
معه على ما قررناه وقد حققنا ان الملاء الغليظ في الصور المفروضة في الدليل هو المعاوق
للحركة فيه والملاء الرقيق فيها هو المعاوق للحركة فيه فقولهم نسبة الزمان الى الزمان نسبة احد
المعاوقين الى الآخر ممنوع اذ ان يقال نسبة زمان احدى الحركتين الى زمان الاخرى
نسبة مجموع معاوقتها الى معاوقتها وهذا القائل معترف بذلك حيث قال نسبة زمان الحركة
الى زمان حركة اخرى نسبة مجموع معاوقاتها الى مجموع معاوقات الاخرى لا يتم لان ان
يقال نسبة الزمان الى الزمان نسبة المعاوق الى الثالثة على معاوقتها كما حسبه وبنى عليه ما اورده
ثم نقضا دان الحركة القسرية يكون مع الميل الطبيعي لكن لا نم ان الميل الطبيعي معاوق للحركة بل هو
مقتضي لان يقبل المقسور دون قسرية يكون اضعف مما هو لو لم يكن هذا الميل فيه فهو مع الميل الطبيعي
على خلاف جهة القسر يقبل قوة قسرية ضعيفة وبدونه يقبل قوة الميل القسرية نسبة يسيرة لانه
للميل المذكور معا بوعن الحركة كما حسبه وح لا يلزم ان يكون بين الحركات الثلث تفاوت فيكون
بل يعود ذلك الامر الآخر هو الميل فان حصل الفضلة الميل اذا كان واحدا
لا يتصور ان نسبتها الى الحدود المختلفة فلا بد ان يختلف حتى يتصور الانتساب ولن يختلف
ههنا ذلك من جهة الطبيعة والقاسر لعدم الاختلاف فيهما فلا بد من امر آخر وهو العائق
فاستناد اختلاف السرعة والبطوء بالآخرة الى العائق وما يريد بقولنا اي اختلاف السرعة
والبطوء معلل بامر آخر ما يقال العائق على خبره لذلك الاختلاف بل يريد مطلق العلة
سواء كان قريبا او بعيدا ومراد المص بان يحدد السرعة والبطوء هو الميل ان الميل علة قريبة
لتحدد السرعة والبطوء هو لا ينافي ان يكون العائق منضما مطلق العلة وفيه بحث لان
يقال لانم ان الميل لا يختلف من جهة الطبيعة فان الطبيعة تقتضي ان نسبة الميل الصادر
عنها الى حدود مسافة حدة نسبة الحركة الطبيعية شيئا فشيئا وبسبب اقتضاء الطبيعة

امتداد الميل لتصاعد زمنها هو انها اذ المعاوقة ان يضعف فلا يتصور اقد زمنه و
ويبعد زمنها ذلك بوجه اتم واما القسري وان لم يختلف بسبب القاسر لكن يختلف
بحسب ما يقتضيه الميل الطبيعي الذي في المقسور فانه ينتقص الميل القسري تدريجا و
بانتقاصه ينتقص الميل القسري شيئا فشيئا فيضعف الحركة القسرية تدريجا كما هو في موضعه
لانا نقول هذا الاختلاف مشترك بين الحركات الثلث المفروضة ولا يبعد ان لا يكون
مشتركا بينها لا يستقيم ان يكون سببا لاختلافها وذلك هو المعاوق فانه قوي في احدى
الحركات ضعيف في الاخرى مفقود في الثالثة وبواسطة هذا الاختلاف يختلف الحركات
المذكورة بل ان يقال لا يلزم مما ذكره ان نسبة السرعة والبطوء في الآخرة الى العائق
فالاولى ان يقال ان للعائق مدخلا في سرعة الحركة وبطؤها لانهما يختلفان باختلافه وليس
في الصورة المفروضة ما يوجب اختلاف الحركات سواه او باختلافه يختلف ما يز الميل الموجب
لاختلاف الحركات المذكورة   ما عدد حال الحركة من السرعة والبطوء هو الميل قيل
توجيهه انا سلمنا ان القاسر لا عدد الحركات الثلث لاتحاده فيها لكن لم لا يجوز ان يكون
محددها هو الميل فانه شيئا وتقييدها ضرورة ان الحاصل في صورة القسرية بدون المعاوق يكون
اشد من الحاصل مع المعاوق والحاصل مع المعاوق الضعيف اشد من الحاصل مع المعاوق القوي
وعلى هذا التوجيه لا يتوجه ان يقال ينتقل الكلام الى محدد الميل اذ لا بد من اختلافه وذلك
امتناع استناد الميول المختلفة الى القاسر المتحد من غير ضم مختلف لانا نقول القاسر بدون
المعاوق يقتضي حدا من الميل ومع المعاوق يقتضي حدا آخر كما فصلناه ولا يبعد ذلك لا بان
بحسب ان القوة القسرية بدون المعاوق لا يقتضي حدا معينا من الميل كما نقلنا من صاحب المحاكمات ثم
قيل وفيه بحث لانا لا نشك في ان الميل الحاصل من نصف القوة اضعف من الحاصل من كلها مع قطع النظر
عن وجود المعاوق وعدمه فاذا كان نقصان القوة يوجب نقصان الميل وضعفه والملاء
المعاوق ايضا كذلك مما قال الثاني يوجب تحديد الميل دون الاول مع اشتراكهما في التأثير واما
الذي يوجب كون النقصان الذي توجبه المعاوق مقتضي التحديد الذي يوجبه نقصان القوة
لا يقتصر ومن هذا الحكم وايضا اذا لم يكن القوة الطبيعية مقتضية بحد معين من الميل وما القوة
القسرية كذلك يحصل من مساوقتها حد وللحاصل ان للمعاوق الذي يحلو به محددا لما
يكسر من قوة الميل وضعف القوة الطبيعية في ذاتها وبعض الجسم وانفعاله او محلا او غير ذلك

ايضا يوجب انكسار قوة الميل فان زعموا ان القوة طبيعية كانت او قسرية مع تلك الصفات
الموجبة للضعف لا يكفي في تحديد الميل بناء على ان الطبيعة والقاسر مع ضعف عليها انما يقتضيان
الحصول في المكان على اقصر ما يمكن فليكن المعاوق المذكور ايضا كذلك لان الميل المتحصل من ذلك
المعاوق ميل طبيعي وقسري حدث فيه ضعف بسبب ذلك المعاوق مهلا قالوا ان ذلك الميل
انما يقتضي الحصول في الحيز في اقصر ما يمكن فلا يتعين الزمان به على نحو ما تقولون في تلك الصفات
وبالجملة يعلمهم بان الفرق بين الصورتين في هذا المقام لعويص جدا فتامل ولقد تنبه عسى الله ان
يأتي بالفتح او امر من عنده وانه ولي التوفيق وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان الميل نفسه يختلف
باختلاف العايق اذ لكل جسم خارج عن حيزه الطبيعي ميل معين سواء لم يتحرك لمانع او تحرك
في ملاء غليظ او رقيق ولذلك لا يختلف [illegible] وكذا كل قوة قسرية حاصلة في المقسور
تبدع ميلا معينا سواء لم يتحرك لمانع او تحرك في ملاء غليظ او رقيق ثم هذه القوة
تضعف تدريجا فتضعف ما تقتضيه من الميل وذلك ما دام يتحرك الجسم بسبب ما ذكرنا آنفا
واما المختلف باختلاف العايق امر الميل وهو الحركة فانها عن قوة معينة في الملاء الرقيق اسرع
منها عن هذا الميل في ملاء غليظ وفي الخلاء لو امكن ذلك كانت اسرع منها في ملاء رقيق
واما ثانيا فلان الميل انما يتحدد بالقوة المقتضية له طبيعية كانت او قسرية لا بالمعاوق ونسبة
تحدده بالمعاوق الى القوم فرية بلا مرية بل اختلاف المعاوق لا يستلزم اختلاف الميل كما عرفت
فاندفع ما حرره التحكم ثم ذهب القوم الى ان المعاوق الذي هو الملاء المحدود محدد حال الحركة
من السرعة والبطوء وذلك لان القوة تقتضي الحصول في الحيز وما تقتضي مهلة ووقوعا في
ذلك القوة بحسب انها تكاد ان تستلزم الحصول في غير زمان لو امكن ذلك لتوقف
الحصول على خرق الملاء الواقع بمهلة وخرقها يكون بالحركة المستلزمة بحد معين من السرعة
والبطوء ومحددها الملاء لحيث يحدد القوة المعينة وما تقتضيه من الميل لا يعطى الاشتداد او
الضعف ولما كانت الحركة بهذه القوة والميل في كل ملاء متساوية في السرعة والبطوء بين قوام
الملاء مع تعين القوة والميل تحدده فان الملاء اذا رق تقع على قدر مخصوص يحرك في قوة معينة
وميل مخصوص بحركة سريعة مخصوصة والملاء الغليظ على قدر [illegible] مخصوص يحرك بهذه القوة
والميل بحركة بطيئة مخصوصة وعلى هذا القياس يحرك في كل ما هو ملاء بحسبه كل قوة وميل بحركة
مخصوصة بحد من السرعة والبطوء على ما ذهب اليه القوم وبحسب هذا القائل انهم ذهبوا

الى ان الميل لا يتحدد بالقوة بل يتحدد بالعايق وبنى عليه ما نراه   لم لا يجوز ان يكون
انه اذا انحصر قدر ان المعاوق لا ينحصر في قوام الجسم المحدود لكن القوم فرضوا الحركات الثلث
في صورة لا يمكن ثم معاوق سواه فالمهم حصر الكلام في الحركات الثلث المتساوية بالصورة
المفروضة ولذلك حكم بعدم تفاوت القاسرة وعدم تفاوت الجسم المتحرك فمن البين ان
عدم تفاوتها في الصورة المفروضة لا مطلقا فقوله وهو قوام ما في المسافة اراد به ان
في الصورة المفروضة قوام ما في المسافة واما انحصار المعاوق في الصورة المفروضة فيه
اذ الغرض ان لا معاوق سواه فيها ثم نسخه على ان المعاوق قد يكون غير القوام لان
ذلك في صورة اخرى وكذا قوله واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يتفاوت للحركة الطبيعية
اراد به انه في الصورة المفروضة لا يمكن ان يتفاوت فيها وانما لا يمكن ان يتفاوت فيها
لان الحركات الثلث مفروضة لجسم غير ذي نفس حتى يصح الاختلاف بالارادة قيل
يرد ان غير الخارج يصح ان يتفاوت حيث فرض عدمه هناك لكن يقول احد المعاوقين
كاف في تحديد حال الحركة في الصورة المفروضة فذلك يستلزم ان يكون للحركة مع العائق
الكل معه وانه محال بيان الملازمة انه لو كان تحديد حال الحركة بالمعاوق الداخلي فقط لزم
تساوي حركتي الجسم المفروض في الملاء والملاء سرعة وبطوء لاتحاد المعاوق الداخلي فيكون
زمان حركته في فرسخ من الملاء مساويا لزمان حركته في فرسخ من الملاء ويلزم
الخلف المذكور ولو كان تحديد الحركة بالمعاوق الخارجي فقط لزم ان يكون حركة الجسم
العديم الميل في ملاء مساويا لحركة الجسم ذي الميل فيه لاتحاد المعاوق الخارجي وهو الملاء المذكور
فيساوي حركتها في فرسخ منه مثلا ويلزم الخلف واذا اراد ان احد المعاوقين قد يكون
كافيا في تحديد حال الحركة في صورة اخرى غير الصورة المفروضة فذلك لا يقدح
في المقصود على اصل الميل الطبيعي بما ذكره لحركة منظور فيه فانه مقتضي لان يفعل المقسور قوة
قسرية ضعيفة كما اشرنا اليه آنفا لا ابدا نوع تحريك هذه القوة للجسم الذي هي فيه كما هو
شان المعاوق وهذا الكلام صحيح في انه لا يتحدد حال الحركة من السرعة والبطوء هو الميل ان
اراد ان هذا الكلام صحيح في حصر محددة سرعة الحركة وبطوئها في الميل فليس كذلك وان اراد
انه صحيح في انه لا دخل في الميل مستقلا في التحديد المذكور فلا شبهة في ذلك ثم لا حرج في
ان ينضم اليها ذكرناه آنفا في بعض الصور اما آخر ايضا مدخل في تحديد سرعة الحركة و

قوله ص

وبطوها كرع شديد ونحوها   وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفي في هدم المقدم
غايتهم لان هذه التي حاصلة في اجزائه الوهمية الا يرى ان القوم حين ابطلوا مذهب ذى مقراطيس
في بسائط الاجسام حكموا بان الاجزاء الوهمية متحدة بالمتصل مع الاجزاء الفعلية لجواز
ان يقع بين الوهميين ما وقع بين الفعليين وبالعكس فاذا كانت هذه الحركة منقسمة
لعدم خلو جزء من الزمان ووهي حاصلة في كل جزء وهي يتوهم انه يلزم ان يكون هذا القدر مجموعا في
كل جزء من اجزائها الوهمية فلا يجوز ان يقع شئ من تلك الاجزاء في اقل من ذلك الزمان
فكيف يتحقق الحركة المحققة في جزء وهي من الزمان لا يذهب عليك ان الزمان
متصل واحد لا جزء له عند القوم فكل حركة تحققت غير منطبقة على جميع الزمان فهي
واقعة في جزء وهي منه   لا انها مقصودة بالحركة والاشارة قيل فيه بحث لان
الاشارة الحسية قد تقع الى المعدوم كالنقطة التي هي منتصف الخط واين هذا السفل و
هي نقطة المركز ليس موجودا بالفعل اذ النقطة لا يوجد الا نهاية على ما تقرر عندهم والجواب
ان الاشارة الحسية لا تقع الا على الموجود بذاته او الى ما يتعرض في موجود بذاته كالاجزاء
التحليلية والنهايات الفرضية والمراد بالموجود المذكور في الدليل والدعوى ما يشمل
القسمين ويكفيهم من وجود الجهة هذا القدر وفيه بحث اذ وقوع الاشارة الحسية الى
المعدوم غاية ما سوا فرض في محل موجود او لا كيف ولو صح الاشارة الحسية الى معدوم
مفروض في وجود احرى ان ثبتنا باشارة حسية الى البياض المفروض في الغراب السواد
المفروضة في الثلج والحركة السريعة المفروضة في الجبل الى غير ذلك مما لا يلتزمه احد في
منهم قال بعض الفضلاء اعترض على الدليلين بانها جاريان في تبة البحث مع انهم صرحوا
بانه نقطة مركزية ولا شك انها معدومة لانهم صرحوا بان النقطة لابد
ان تكون نهاية لامر ذي مقدار متناه في الوضع وحكموا بان الخط
ينتهي بالنقطة ان كان متناهيا عن محيط الدائرة والسطح ينتهي بالخط
ان كان متناهيا عن بسيط الكرة وان كان انتهاؤه في امتداداته
معا والجسم ينتهي بالسطح ان كان انتهاؤه في جميع امتداداته كما في
المخروط من جانب راسه ولا شك عاقل في ان المركز الذي انطبق
على مركز العالم ليس نهاية للخط الموجود المتناهي في الوضع ولا السطح

المتناهي

المتناهي في الوضع الذي انتهى في جميع امتداداته فظهر ان ما يتوهم
من مركز الارض متصل ايضا لا حقيقة لا متصل فيه فلا يتصور
النهاية في الوضع فهناك لا يقال ان القوم صرحوا بان الكرة اذا ماست السطح ما عاما
ماسته بنقطة موجودة لامتناع ان يكون ما به المماسة معدوما ولا شك ان النقطة
ليست نهاية كما ذكر من الخط والسطح والجسم المحدود على انا نقول للمتوهم البرهان لا ينقل
عنهم ما نظر فساده بادنى تامل اذ لا شبهة في ان وجود النهايات يتوقف على كون الشئ وضاما
في الوضع لا على كون الشئ متناهيا مطلقا وكذا حكم محققوا هذا الفن بان الكرة لا خط ولا نقطة
فيها وان الجسم المتصل الذي كان مركزه جهة التحت لم يحد داخل تحته في الوضع الى حد غير منقسم
قائم به مقتضى الانتهاء الى الطرف فانقطاع المتصل وانعدامه عنده ولا شك ان المتصل
لم ينعدم عند شئ في تلك الجهة ومن انكر ذلك فلا ينبغي ان يخاطب ومما يدل على انتفاء
النقطة الموجودة في الكرة المذكورة ان التماس في الكرة لو كانت بنقطة موجودة يلزم
ان يكون في الكرة والسطح المتماسين نقاطا موجودة غير متناهية مع كونها محصورة بين
حاصرين وهو محال وان كانت الجملة الغير المتناهية غير متحققة في الوجود بيان الملازمة ان
الكرة المذكورة لو تدحرجت في ذلك السطح من نقطة معينة الى اخرى ماست به فلا شك
ان ما به التماس من هذه المسافة الى منتهاها نقطة من هذين المتماسين وان المتحرك مر
بجميع النقطة التي في المسافة ولو كان التماس بنقطة موجودة لم يلزم ان يكون جميع النقطة
التي هي ما به المماسة من المتحرك والمسافة موجودة وهو غير متناه ويؤيد ما ذكرنا من ان نقطة
التماس غير موجود بين في الكرة والسطح المستوي المتماسين ما ذكره شارح المقاصد من
ان الجواب حديثا الكرة والسطح فرضي وحاسها بجوهر فرد والقول بان موضع التماس
ينقسم بالوهم مخالف لقواعدهم لامتناع صحة فرض شئ غير شئ وهنا في النقطة صرح اذ يصير
خطا او سطحا مستويا ضرورة الانطباق على المستوي وعند التماس من موضع الى اخر
الكرة من ذوات الاضلاع على انا نقول النقطة عندهم انما هي النهاية للخط فلا يوجد في الكرة
بالفعل فان قلت قال الشيخ في الشفاء جهة السفل للارض نقطة موهومة وجهة الفوق لها نقطة
طرف البعد المتصل بالمركز في السطح وهو نقطة ما فكيف يكون لها جهتان بالفعل بل يكونان بالفرض
قال الا ان صلبنا احد اسباب انقسام المتصل المسامتات والمماسات والمحاذيات اذ يتعين التماس

زوال

والمسامت والمحاذي بالمماسة والمسافة والمحاذات كما بالاشارة فيكون اذن المركز والعلة
معينا للوجود وصرح فيه ايضا باصالة ان الاشارة دليل تحصيل الوجود لما ذكرنا من ان
المركب موجود عند المسامتة والاشارة اليه وان كان موهوما قبلها وهو خلاف المعقول
والمذكور هاهنا قلت لا نسلم انه عامل في ان اختلاف الاعراض لا يكون سببا للانقسام
الخارجي ووجود الشيئين فيه بالفعل كما سيقول الشيخ معترفا بذلك حيث قال في الشفاء
ومن الذي بالعرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال
ذلك التخصيص بل جسم بعضه ابلق وبعضه اسود فيفرض له بالبياض حد اذا زال ذلك البياض
زال الانفراض فوجب ان يأول كلامه الدال على ان اختلاف الاعراض يوجب انقسام الفعل
ويقال ان اراد بالمعترف به ما يقبل الوجود في الاعيان والاذهان وكذا لا نسلم ان
الاشارة الى المعدوم لا يجعله موجودا في الخارج فوجب ان يأول كلامه الدال على ان الاشارة
تقبل الوجود ويقال المراد بالوجود هنا مجرد الفعل وان لم يكن ذلك قبل الوجود في الاعيان
فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالوجود في قولهم الجهة موجودة ما يقبل الوجود ويرد الاعتراض
المذكور على القياسين قلنا ان استدلالهم بالقياس الاول على وجود المكان وبالقياس الثاني
على وجود الاطراف دليل قاطع على انهم يريدون به وجود الجهة الذي استدلوا عليه بهذين القياسين
على ما ارادوا بالوجود في قولهم المكان موجود والاطراف موجودة لا يقال قولنا الجسم الفلاني
من جهة التحت وقولنا بعد الجسم الفلاني عنها قضيتان صادقتان في نفس الامر فلا بد
ان يكون القرب متحققا في الاول والبعد في الثاني لانا نقول انه عامل في ان القرب من المعدوم
والبعد عنه محالان وكذا قولنا تحرك الجسم نحو جهة التحت قضية صادقة وكما يشهد في استحالة
الحركة نحو المعدوم [illegible] ان جهة التحت موجودة فيبطل الحكم بكونها معدومة اذ لا يبعد
من اليقينيات فيكون الدليل الذي استدللت به على عدمها [illegible] مغلطة وعدم
العلم بكونه غلطا لا يقتضي صحته وكونه برهانا فان من الاغاليط ما لم يعلم وجه غلطه على التفصيل
وان علم كونه غلطا اجمالا انا نقول معنى القرب والبعد في القضيتين المذكورتين
القرب والبعد المتوهمان مثل ما يتوهم في حدود المسافة المتصلة المفروضة ومعنى
التحرك نحو جهة التحت التحرك نحو مكان الجسم الذي يتوهم النقطة المركزية فيه فلا بد لما ذكر
على وجود جهة التحت فان قلت فعلى ما ذكرته لا يكون القياس الاول جاريا في جهة التحت لان

المراد بالوصول والقرب هناك الوصول والقرب الخارجيين لا المتوهمين اذ القائل
لا نقول بانهما فسلّمنا ان الوجود الخارجي ومدار الاعتراض على حسبانه في تلك الجهة قلت
حمل المعترض لفظا الوصول والقرب في القياس على معنى اعم من الخارجي والوهمي بناء على
انه لو حمل على الخارجي لورد المنع على الصغرى ورد الظاهر الظهور ان المعلوم لنا ان
الجهة يصل اليها الاجسام او يقرب منها او يبعد عنها وصولا وقربا وبعدا مطلقا اعم من
ان يكون قبيل الوصول والقرب والبعد عن حد ومسافة ويكون المراد بها ذلك المعنى
الاعم في الكبرى ايضا فوجه نظره حينئذ ان القياس المذكور في التحت كما ذكرنا يوجه اعتراض
آخر على القياس المذكور وانهم ان ارادوا بالوصول والقرب والبعد الوصول والقرب
والبعد الخارجي فلا يسلم الصغرى لما ذكرنا وان ارادوا الاعم يمنع كبرى القياس ويرد
عليهم انهم صرحوا بان جهة التحت موجودة كما وقع في الشفاء وغيره وصرحوا بان المتباينات
متباينات بالطبع كما اشتهر ان التباين الذي اسس له هو التباين الخارجي يدل عليه سوق كلامهم
ولا شك ان التباين الخارجي فرع وجود المتباينين في الخارج فيلزم ان يكون جهة التحت موجودة
فبين كلامين تدافع وبالجملة الكلام في هذا المقام اذ زلت فيه اقدام الافهام وضل
كثير ممن يعد في ديارنا من العلماء العظام حتى التجأوا في دفع الاعتراض الى ما هو اسبغ من ظلمة
الظلام وفيه بحث من وجوه منها ان ما استدل به على ان جهة التحت ليس نقطة لا يدل على
ذلك اصلا اذ ما ذكره هو ان الخط ينتهي الى النقطة وكذا السطح اذا انتهى امتدادا معا
وكذا الجسم اذا انتهى امتداده الثلاثة معا وغاية ما لزم من ذلك ان يحصل النقطة باحد من
الوجوه ولا يلزم منه ان لا يحصل بوجه آخر لاحتمال ان يكون لحصول النقطة وجوه غير
ما ذكره كما سنبينه ومنها ان ما جعله دليلا على ان تماس الكرة مع السطح المستوي ليس
بنقطة موجودة منظور فيه اذ لا يلزم من كون تماسها حال السكون بنقطة موجودة
ان يكون تماسها في زمان دحرجة الكرة عليها ايضا بنقطة فان تماسها في زمان
الدحرجة بانطباق منطقة الكرة على خط مستقيم يحدث في السطح المستوي وانطباق
المستدير على المستقيم في الزمان غير ممتنع وانما الممتنع انطباقها دفعة كما نص عليه الشيخ في
الشفاء وحينئذ علة التحصيل الصحيح ونظير ذلك ان انطباق النقطة على الخط دفعة
ممتنع وانطباقها عليه في الزمان غير ممتنع كما اذا احدث راسه مخروط على خط واذا كان

تماسها في زمان الحركة بالخط لما يلزم ان يكون النقط الغير المتناهية الموجودة محصورة بين
حاصرين ومنها ان ما نقل من شارح المقاصد من ان الحق ان حديث الكرة والسطح قوي وتماسها
بجزء ضروري وارتضاه غير مطابق للواقع فان الجوهر الذي هناك منحصر للطرفين ولحل انها
وكل منهما ينقسم في الاقطار الثلثة فلو كان التماس بجوهر لكان نهاية التماس منقسما في الاقطار الثلثة
ومن البين انه ليس كذلك ومنها ان قوله لا انه عاقل في ان اختلاف الاعراض لا يكون
سببا للانقسام الخارجي بديهي الاستحالة اذ الاعراض الموجودة في الخارج تحتاج الى المحال
موجودة فيه والا لزم ان يكون الحال واقعا في الخارج بدون المحل فلا انه عاقل في ان الحال
للوجود في الخارج يحتاج الى محل موجود فيه لا انه لا انه يحتاج الى المحل موجود فيه كما
وقد حققناه لك مفصلا في مباحث قبول الجسم القسمة الى غير النهاية ولا باس باعادته مجملا فنقول
كما يجوز ان يقول يكون لذوات كثيرة صفة واحدة بحيث اذا احدث لا معها يكون كثيرة
واذا احدث معها يصير واحدة كالساعات انها امور كثيرة وان اذا احدثت صفة المجموع عنه يكون
مجموعا واحدا كذلك يجوز عكس ذلك وهو ان يكون لشيء ذات واحد وصفات كثيرة بحيث
اذا اخذ الى معها يكون واحدا واذا معها يصير كثيرا كالسطح الواحد الابلق فانه في انه بلا
اخذ الصفة معه واحد واذا اخذ مع صفة محلية يصير كثيرا او نحوه وعليه انه محال متعددة
لانا نعلم بالضرورة ان محل السواد من الابلق غير محل البياض منه فموضوع الوحدة هو السطح وموضوع
الكثرة هو محل اللون وهما موجودان في الخارج بالحقيقة لكنهما متحدان هناك ذاتا ووجودا
كالانسان والكاتب فان قلت اذا كانا متحدين في الخارج ذاتا ووجودا لا ينتظم ان قال
محل اللون هذا السطح وهذا السطح واحد ينتج ان محل اللون واحد فلا يكون محل اللون
كثيرا كما فرضتم قلت ان اردت بقولك هذا السطح واحدا انه محل واحد فممنوع لما عرفت
من انه محال متعددة لامتناع اجتماع السواد والبياض في محل واحد وان اردت انه
سطح واحد فمسلم ويكون النتيجة ان محل اللون سطح واحد وليس ذلك خلاف ما فرضنا
وانما يكون خلافا لو لزم ان يكون محلا واحدا وهو لا يلزم مما ذكرتم ثم هذا السطح
الذي هو محل اللون يجوز ان يتقدم من حيث انه محل اللون ومن حيث انه سطح بان
يزول عنه اللون بحيث لم يبق محل اللون فزال الكثرة التي هي نفسه لا اشياء موصوفة بحال
وجود الالوان في السطح المذكور يكون محلها كثيرا في الخارج بالذات والسطح المتحد

معه كثيرا بالعرض وعند زوال الالوان عنه يبقى ما هو الكثير بالذات اعني محل الالوان و
يزول الكثرة العرضية من السطح المذكور لانتفاء ما هو كثير بالذات والشيخ انما الحق المعنى
بقوله ومن الذي بالعرض اختصاص العرض ببعض دون بعض الى قوله اذا زال ذلك
البياض زال الافتراق اذ جعل ما ذكره منهما هو ان معروض العرض يتعرض ويحصل الجزء ويزول
بزوال الحس وابطله على ما حققناه لظاهر لم يرد ان اختلاف الاعراض لا يمكن سببا
للانقسام الخارجي حتى يكون منافيا لما نقل عنه قد جعلنا احد اسباب انقسام المتصل المسامتات
والمماسات والمحاذيات وهو انقسام بالفعل وقوله الاشارة بما يفصل الوجود غاية الامر ان الشيخ
عبر عن حدوث الجزء بالافتراض بالحصول وما يحدد وحدوده لان المتبادر من حصول الشيء
ان يحصل ذاته مطلقا وذات الحس لا يحصل بعروض الاعراض بل الامر الحاصل يصير جسما مطلقا
بل من وجه دون وجه كما فصلنا وكانه اضاف الجزء الى الجسم وحوله بالعرض والمتبادر من حصول
الشيء للجسم حصوله له بالذات وكما ان اختلاف الاعراض قد يوجب تكثر الواحد في الخارج كذلك
اختلاف المماسات والمحاذيات والمسامتات قد يوجب تكثره فاذا مس بعض المتصل الواحد شيئا
دون بعض او حاذى او سامت يصير كثيرا على قياس ما عرفت في الابلق لان المماس لهذا منه غير
ما ليس مماسا لهذا منه بالضرورة وكذا المحاذي والمسامت بل هو من قبيل المتصل الواحد معا
لما ليس متلبسا اليه منه فكل ذلك قد يكون موجبا للكثرة بالفعل كما نص عليه الشيخ بقوله انما
جعلنا احد اسباب انقسام المتصل المسامتات والمماسات والمحاذيات وهو انقسام بالفعل
اذ يتميز المماس والمسامت والمحاذي بالمماسة والمسامتة والمحاذاة كما بالاشارة ولا مخالفة
في ذلك واما تحقيق وجود النهايات فيقتضي تمهيد مقدمة هي ان الاطراف ليست موجودات
بوجوه بل هي عوارض تحليلية للجسم فان السطح نهاية عرضها الجسم غير ماخوذ معه شيء اخر
الخط عندنا نهاية واحدة امتداداته الثلثة وهما امتداده والخط منها الطاهر كذلك عندنا انتهاء
امتدادته وتمام امتداد واحد وان سبب نسبته الى السطح وقلت طرف السطح عند
انتهاء احد امتداديه والنقطة ظاهرة كذلك عندنا انتهاء امتدادات الثلثة وان سبب
نسبته الى الخط وقلت طرف الخط عند انتهاء امتداده او الى السطح وقلت طرف السطح
عندنا انتهاء امتداديه اذا تمهد هذا فنقول الاشك ان الجسم ما هو واحد لا ينقسم في نفسه
الى الظاهر وغير الظاهر ولم يكن هناك شيئان ما لم يتميز احدهما عن الاخر تميزا كما استدل

او مساحة او اشارة او غيرها فاذا تميز بالمماسة كان مماس كثيرا لجسم واحد على كان
قبل المماسة في نفسه كالمرئ في السطح الواحد الذي صار محل الالوان فاذن لا يكون
هذه الكثرة منافيا لوحدة الجسم في ذاته لاختلاف موضعها او لا يكون حصول الكثرة يحدث
ذات غير حاصل بل حصل له بعد ورده الامر الحاصل منقسما الى قسمين بعد ما لم يكن
كذلك فلا يكون للاطراف ذوات خارجة عن الجسم عارضة له بل ذواتها لها هي الجسم متميز عن
غيرها هي بهذا النحو وجود الاطراف ومرجع ذلك الى تعين شيء من الجسم بكونه طرفا ولما كان
كذلك صحت الاشارة الحسية اليها اذ الاشارة اليها اشارة الى شيء من الجسم متميز بما هو له
منسوبة الى ذات آخر حادث فيه حتى يتوقف الاشارة عليه ومنها تمم النقطة يتعين في
الجسم بوجوه كثيرة منها انتهاء ابعاده الثلثة معا كما في راس المخروط فان الجسم المخروط
هناك لا ينقسم اصلا فيكون نقطة ومنها ان يتصل راس مخروط اذ بوصوله اليه يتعين
في السطح نقطة منطبقة على نقطة راس المخروط ومنها تماس الكرة مع السطح المستوي اذ بتماسها
يتعين في كل منها امر غير منقسم وهو محل التماس فان مماسة كل منهما غير منقسم بالفعل ولا يتوقف
ذلك على ان يكون قبل التماس هناك نقطة او يكون ان يتعين عند التماس النقطة ولا بان
ينتهي ابعاد الجسم هناك اذ تعين النقطة فيه كما يكون بانتهاء ابعاده كذلك يكون بوجوه
اخرى فلا بد ان يتعين هذين الامرين على ان لا يكون تماسهما بالنقطة كما توهم ومنها ان
ينتهي خط وان كان متوهما الى جسم اذ بذلك التوهم يتعين في الجسم المنتهي اليه نقطة منطبقة
على طرف الخط المذكور ومن هذا القبيل مركز العالم اذ بانتهاء الخط النازل الى غاية السفل
يتعين نقطة في حق الجسم الواقع هناك منطبقة على طرف هذا الخط ولا يمنع من ذلك ابطال الجسم
لان ابطاله لا يمنع الخط المتوهم وهو ظاهر ولا يحصل الخط المتوهم اذ تغاير حال هناك حتى
يكون ذلك هكذا الى تعين شيء من الامر الحاصل هناك وتعينه نقطة اذ لا ينقسم
الجسم المذكور شيء آخر صالح لانطباق طرف خط المذكور عليه فان مركز العالم
كسائر النقاط شيء غير منقسم من الجسم متعين بتعين فيه فالحكم بان نقطة راس المخروط
حاصل بالفعل دون مركز العالم بحكم اذ كل واحد منهما شيء متعين من الجسم الموجود بتعين
معين ولا يلزم من كون التعين خطا متوهما او اشارة او امرا آخر ان يكون في المتعين
فتامل كما لا يخفى ثم بعض آخر من الفضلاء ذكر حاصل ما ذكرنا هذا الفاضل وزاد عليه امورا

منها انه نقل عن الحواشي الشريفة على شرح التجريد بعضها على هذا القياس
الثاني وسد اركان هو انهم قالوا النقطة المتوهمة في وسط الخط والخطوط المتوهمة في
وسط السطح مشار اليها بالاشارة الحسية فلا يلزم ان يكون المشار اليه موجودا بل اللازم
اما وجود المشار اليه او وجود محله وفيه بحث لانا لا نسلم ان المشار اليه في شيء من الصورتين
غير موجود فان المشار اليه في الصورة الاولى هو شيء متباين بالوهم من الخط الذي
هو شيء معين من الجسم الموجود فيكون التعين بالوهم الذات موجودا في الصورتين حسب.
ما فصلنا آنفا ومنها ان اختلاف الاعراض لا يكون سببا للانقسام في الخارج ووجود
القسمين فيه بالفعل والا يلزم ان يكون الجسم كما من اجزاء غير متناهية بالفعل لان
الجسم اذا حاوي باحد طرفيه جسما وبالآخر آخر لزم انفصاله الى جزئين بالفعل في الخارج
على ذلك التقدير ثم اذا فرضنا تماس احد طرفيه الجزء الآخر ويحاذي الجسم الذي في جهته وبطرفه
الآخر لا تماس بل يحاذي الجسم الآخر فينقسم الى قسمين بالفعل وهكذا وكيف يقول من له ادنى
مسكة ان الجسم الواحد المتصل في ذاته اذا وقع عليه ضوء الشمس فيما له حد وجهه مضيا دون الآخر
انفصل في الخارج الى جزئين وذا ارتفعت الهوية الاولى وحصل الهويتان الاخرى بل اقول
ان اختلاف الاعراض من قبيل القسمة الوهمية فان مميز الوهم طرفه عن الجسم عن طرف آخر
لا باختلاف الطرفين بالاعراض وقد يكون ذلك منه ابتداء بلا واسطة اختلاف الاعراض و
فيه بحث اما اولا فلان الملازمة المذكورة ممنوع قوله لان الجسم اذا حاوي باحد طرفيه جسما و
بالآخر آخر لزم انفصاله الى جزئين بالفعل في الخارج على ذلك التقدير قلنا لا نسلم انه يلزم
انفصاله من انه محاذي الجزئين في الخارج لكن لا يلزم منه كون احد جزئيه باحد طرفيه مماسا
للجزء الآخر وبالطرف الآخر غير مماس له ان يكون له جزءان بل غاية ما يلزم من ذلك ان يكون
له طرفان وطرف الشيء نهايته لا جزؤه كالسطح الذي به يماس جسم جسما آخر ولا يلزم انقسم
ان يكون الجزء المذكور محاذيا بالجسمين لجواز ان يكون تمامه محاذيا بجسم واحد وان اتفق ان
يكون محاذيا بجسمين والقسم بذلك الى قسمين فلا يلزم من ذلك تركب الجسم المذكور من اجزاء
غير متناهية لامتناع تحقق هذا الاتفاق الى غير النهاية لتوقفه على ان يكون هناك اجسام غير
متناهية محاذية وذلك ممتنع واما ثانيا فلان الجسم الواحد المتصل اذا وقع على بعضه ضوء الشمس
دون بعض آخر منه ولا شك ان ضوءه عرض موجود في الخارج فيستلزم محلا موجودا فيه وليس

ذلك لا بعض الجسم المتصل المفروض فيلزم الانقسام ولا يلزم من ذلك زوال الهوية الاولى
كما حسبه لان الانقسام المذكور بل يعرض للجسم بالذات ومن حيث هو جسم بل عرض للمحل بالذات
وللجسم بالعرض فيكون الجسم واحدًا في ذاته والمحل كثيرًا في ذاته وان صدق احدهما على الآخر
ضمنا ما آنفًا وسالفًا اذ اعرض التقسيم للجسم بالذات حتى يصير في ذاته كثيرًا زال عنه الهوية
الاولى ولخوان اختلاف الاعراض المتنافية للجهة توجب القسمة الخارجية لا الوهمية كما حسبه
والا لزم وجود الحال في الخارج بدون المحل فيه واجتماع المتنافيين في محل واحد وكلاهما محال
بيان الملازمة انه لو لم يكن محل بعض تلك الاعراض موجودًا في الخارج لزم الامر الاول وان
كان محل كل منهما موجودًا فيه فلا يجوز ان يكون واحدًا فيه والا لزم الامر الثاني فتعين ان
يكون كثيرًا فيه وهو المطلوب ومنها انه لو كان مثل المماسة سببًا للوجود الخارجي للمماس والمماس
يلزم الدور لظهور ان المماسة يتوقف على وجود المماس فلو توقف وجود المماس
على وجود المماسة يلزم الدور وكذا المماسة وفيه بحث لان المماسة سبب لوجود المماس
من حيث هو مماس وموقوف على وجود ذات المماس ولا على وجوده من حيث هو مماس
كما ان الكتابة سبب لوجود الكاتب من حيث هو كاتب وموقوف على وجود ذات الكاتب فيكون
المسبب غير الموقوف عليه فلا يلزم الدور ونظائر ذلك اكثر من ان يحصى وكذا الحكم المماسة و
نظائرهما ومنها ما استدل به على ان الجهة معدومة من ان الاجسام ذوات الجهة لا يجوز ان
يقوم بها الجهة اما متقدمة على ذوات الجهة او معها لا يجوز ان يتاخر عنها كما ذكره الحكماء ولو
كان جهة البحث موجودة فلا بد ان يقوم بجسم ولا شك انه هو الارض او جزءها وعلى
التقديرين يكون المحل منه ذوات الجهة فيلزم ان يتقدم الشيء على ما هو متقدم عليه مع
ما نقل صرح الشيخ في الاشارات ان جهة البحث متحددة بالمحيط سواء كان جوفه خلاء
او ملاء فانه صريح في ان جهة البحث لا يتوقف على وجود محل مفروض اذ الخلاء الذي فرض
عددها ليس من الامور الذي يمكن ان يقوم به الاطراف الموجودة او حدود الخلاء
ليس الا فرضية كما صرح به وايضًا لو كان جهة البحث موجودة قائمة بالارض وجزءها لكانت
بالحركات الارض وجزءها الذي فرض محلًا او بالكون والفساد معدومة منتقلة مع ان القوم
موجود بالي حاله لان انتقال المحل يستلزم انتقال الحال الا ويكون البحث كليًا متعدد الافراد
بعضها على بعض بتعاقب محلها مع ان الفرق خبري حقيقي لا تعدد فيه والكل بين الفساد وقد

يؤيد ما ذكرنا ما ذكر في شرح المقاصد من ان تعيين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه
نقطة من الارض دخل في التحديد فيتحدد المحدد بل من حيث انه مركز محيط فلك الافلاك
اذ هو مدلول على ان الارض وجزءها ليس محلًا لها حيث نفى مدخليتها في التحديد فان ب
المحل لا بد ان يكون له مدخل في تحديدها ما حاصل لتوقف تشخص الحال على المحل ولو كان
احدهما محلًا لها لم يكن لنفي المدخلية وجه وفيه بحث اما في الوجه الاول فلانه ان اراد
ان الجهة متقدمة على الجسم ذي الجهة ومعه من حيث هو ذو جهة فمسلم ولا ينافي ذلك تاخرها
عن ذات الجسم الا يرى ان السواد متقدم على الجسم الاسود من حيث هو اسود او معه متاخر
عن ذات الجسم وان اراد انها متقدمة على ذات الجسم من حيث هو جسم او معه فممنوع لظهور
ان لا علاقة بين الجسم من حيث هو وبين الجهة واما في الوجه الثاني فلان معنى قول الشيخ
جهة البحث متحددة بالمحيط سواء كان جوفه خلاء او ملاء ان تحددها بالمحيط ولا دخل لما في
جوفه في تحددها حتى لو جاز ان يكون جوفه خلاء لما كان ذلك من تحددها بالمحيط لا ما فهمه منه
من انه يجوز ان يكون جوفه خلاء ويتحدد جهة البحث فيه كيف لان الخلاء ممتنع عند الشيخ فكيف
يجوز ان يكون واقعًا في جوف المحيط وتحدد جهة البحث فيه وحاصل ما نقل عن شرح المقاصد
هو المعنى الذي افاده الشيخ بهذا القول كما لا يخفى واما في الوجه الثالث فلان تعيين
جهة البحث في الارض ليس من حيث انها نقطة فيها حتى يلزم ان يتغير بتغير حال تعينها بانها نقطة
في وسط المحدد فاي جسم وقع هناك يتعين فيه ولم يتعين المعين لهذا التوجه التعيين بتبدل
الاجسام الواقعة هناك نظيره لذلك ان يعين سطح بانه سطح ما في البيت فان كان في البيت
كتاب كان المعين المذكور سطحه وان كان ثوب كان سطحه وان كان جسم آخر كان
سطح ذلك الجسم ومنشأ الاشتباه حسبان ان يتحدد جهة البحث بحصول ذات عرض في الجسم الذي
هناك فانه لو كان كذلك لزم تبدد هذه الذات بتبدل محلها لكن لا يحصل تحديده
الجهة ذات غير حاصلة بل هو تعيين شيء من جملة الجسم الحاصلة في الوسط توجه عام حسب ما فصلنا
آنفًا ومن اجل ان ما عدل الجهة تعين شيئًا من جملة الاجزاء الحاصلة لا انه يحصل ذاتًا غير حاصلة سمي محدد
الجهات اي معينها لا موجدها ومحصلها ولما انجهة البحث محددة عندنا بالوجه العام كذلك
جهة الفوق فان محددها عندها بانه محدب الجسم المحيط بسائر الاجسام ولو جاز زيد ل
الجسم المحيط بجسم محيط آخر كان التعيين المذكور باقيًا على ما كان ومنها انه قال لا يتعالى انه

قوله تحرك الجسم الى جهة التحت او تحرك عنها تفسير لما دفعه ومضمونها كون الجهة مقصد المتحرك بالحصول
اليها او بالقرب منها او مهروبا عنها بمعنى البعد عنها ولا شبهة في ان المقصد بالوصول او القرب لا بد ان
يكون موجودا ولو وقت الوصول او القرب وكذا المهروب عنه الذي يتوقف على ان يكون المهروب عنه موجودا
وقت الهرب فان الوصول او القرب والبعد عن المعدوم محال بالضرورة وكذا الحركة نحو جهة التحت تقتضي وجودها
ضرورة فاذا ثبت وجود التحت صار بطل الحكم بكونها معدومة وتراه لا مدافع بين النقيضين فيكون الدليل الذي
تمسك به حاسما مغلطا وعدم العلم بجهة غلطه ما يقتضي صحته وكونه برهانا فانه من الاغاليط المماثلة وغلط
على التفصيل وان علم كونه غلطا اجمالا لانا نقول كون جهة التحت مطلوبة بالحركة وكون الوصول والقرب
المتوهمين غاية للحركة نحوها ومثل هذه المطلوبية لا يقتضي وجودها لا حال الطلب ولا حال حصول الغاية
واما اذا كان المطلوب الوصول او القرب الخارجي فانه يقتضي حصول ما يصل المتحرك اليه او يقرب منه حال
حصول الغاية لا حال الطلب واستوضح ما ذكرنا بالحدود المفروضة في المسافة المتصلة المطلوبة
وصولا او قربا لا بل الحصول في المنتهى بالمكان الذي يطلب المتحرك الحصول فيه حيث لا يلزم في الحدود ان
يكون الحدود موجودة لا وقت الطلب ولا وقت الحصول والقرب لكونها امورا متوهمة ويلزم في المكان
ان يكون المكان موجودا وقت الحصول فقط ومعنى كون التحت مهروبا عنه او نقول ان معنى الهرب البعد
عنه فكما ان القرب منها موهوم كذلك البعد عنه كما في الحدود المفروضة ومعنى الحركة نحو الجهة الحركة
نحو الجسم الذي يوهم تلك الجهة فيه كما ان الحركة نحو الحدود المفروضة ممثلة ونحوها او لان المحصل
منها ان الوصول والقرب المتوهمين غاية الحركة نحو الجهة الا ان المطلوب هو الوصول او القرب الخارجي كلاهما
حال عن الفصل اذ لو اريد بالقرب والوصول الحصول المتوهمين توهم القرب والحصول او القرب
والحصول في ايهما حصل المتحرك بذلك بل قطعا لان الاجسام العامة المشهورة والمتوهم كلاهما
والدائرة تتحرك نحو المتحيز لطبيعته ولا يتصور فيها ذلك ولو لعادتها القرب والحصول الى امر
متوهم وان لم يكن المتحرك ما هو من البين ان المتحرك بالطبع لا يتحرك لذلك [illegible] بل ليس ذلك الا
واقعا في الخارج يمكنه ان يتصور ان يتحرك بالطبع اليه في الخارج ولعل منشأ الالهام ذلك الحسبان
صحة ما استوضح به من ان المتحرك للمسافة قربا وحصل في الخارج في حد ومنه جهة غير موجودة
فيه وهي حدود متوهمة في اثناء المسافة وهو فاسد لا استبعاد كل من القرب الخارجي والحصول
الخارجي حاصل في الخارج بالنظر الابدي اذا تامل قليلا [illegible] في سواد هذا البلد
الى ان قرب من دار صديقه وتوهم انه ثم حصل في الدار المذكورة وسكن فيها [illegible]

ما يكره وانفصال الحدود المفروضة في المسافة المتصلة غير [illegible] اذ تعرض الحد يقتضي شيء من
المسافة الموجودة بان يكون ذلك الحد من غير ان يحدث ذات نعتية حاصلة له اذ الحد يكون
موجودا في الخارج والقرب الخارجي يتحقق منها ومن المتحرك حقيقة والفرض فيهما وهميا
بالجملة العرض كالاشارة والاعراض في اقتضاء القسمة الخارجية واما ثانيا فلان قوله معنى كون
التحت مهروبا عنه كون المكان الذي يتوهم التحت فيه مهروبا عنه بعيد لفظا ومعنى اما لفظا
فظاهر واما معنى فلان المهروب عنه التحت متقابلا للطالب [illegible] يتوهم فيه التحت فانها
يتوهم فيه التحت من الارض وطالب التحت لا يريد الحصول الى التحت عند الوصول اليها ولو كان
[illegible] يتوهم فيه التحت [illegible] عند الوصول اليه واما ثالثا فلان معنى الحركة نحو الجهة ليس الحركة
نحو الجسم الذي يتوهم تلك الجهة فيه كما حسبه ولا [illegible] الجهة عند الوصول الى ذلك الجسم و
ليس كذلك فان الجسم المتحرك نحو جهة التحت لا يريد [illegible] اليها الوصول الى الارض وانما يريد الحصول
اذا انطبق مركزه على جهة التحت فيكون متحركا اليها لا الى الجسم المذكور وقد عرفت
ما [illegible] مثل ذلك لا يبقى فسادا بل هو من قبيل المسامحات المشهورة فان اهل العرف كثيرا
يقولون ذلك الجسم في جهة الفوق وهذا الجسم في جهة التحت فان في الحكايات واما ثانيا فلان الجهات
فهي التي تحصل في الجهة لا بمعنى الحصول في الجهة بل بمعنى القرب اليها وهي الاجسام الثابتة [illegible]
اذ اطلاق لفظه على المعاني المختلفة كالحصول في الزمان والمكان وغيرها ماخوذ من اطلاقات
اهل العرف كما صرح به بعض [illegible] ان اهل العرف يستعملون لفظ في كثيرا ما في الجهة بغير
هذه المعاني كان ذلك دليلا على ان اللفظ في معنى آخر عندهم الا ان يكون ذلك دليلا على انهم
تسامحوا في الاطلاق كما حسبه [illegible] بعض الفضلاء [illegible] بالحصول الاعم من الحصول في نفس الشيء
للحصول عنده كالتخيل [illegible] في حصول صورة الشيء في العقل [illegible] لا يرد ان [illegible] ان الجهة حيث مقصد في
بالحركة للحصول فيها لانها لو كانت [illegible] لا بد ان يكون غير منقسم ولو بوجه فيستحيل ان يحصل
الجسم المنقسم في جميع الجهات في غير المنقسم ولو بوجه [illegible] ان يقع بوجه آخر [illegible] امتناع
ان يحصل المنقسم في جميع الجهات في غير منقسم ولو بوجه وانما يمتنع لو حصل [illegible] بذاته
وهو لا يجوز ان يحصل بعضه [illegible] ذاته للمنقسم [illegible] في غير منقسم في الجهة كحصول الجسم في المكان
على تقدير كون المكان سطحا وفيه بحث اذ الرفع الاعتبار مدفوع بان جهة التحت نقطة كما نص
حصول المنقسم فيها وجهة الفوق محدبة المحدد ويمتنع وصول المتحرك اليه عندهم فلا يصح قوله

بحث فيه   ثم عول اعتبارها في مسائل الاجسام فيبحث اذ كرة الارض جسم لها الجهات
الست المذكورة بل اطراف الامتدادات المفروضة فيها من جميع الجوانب هو الفرق لا غير
يعني الافلاك التي ليست بما ضراوة قيل للقائل ان يقول لا يعتبر في عدم كون الفلك حين الفلك
آخر ان كان بالمعتبر فيه ان يكون في نفسه مساوي الثخن من اقوال المراكز انه ان جوزوا البعض
ولا مندوحة وان كان المعتبر فيها ان يكون متبدا الحالة محسوسة لزم مع ما ذكر كون محاوي
المراكز والتداوير بأسرها كلية فان حركاتها محسوسة وان اعتبر فيها ان يكون محسوسة
بانفرادها لا في ضمن حركة كوكب من الكواكب بناء على ان حركة الخارج والتدوير والمثل انما
يحس في ضمن حركة الكواكب ولا يحس حركة كل منها على انفراده بل انما يحس بحركة مخصوصة
ثم تحلل تلك الحركة الى حركات حسب ما يحكم العقل بان تلك الحركة انما تركب منها انتقض بتلك
الافلاك والمثل لانها لا يحس بحركاتها الا في ضمن حركة الكواكب المركوزة فيها من حركاتها
الخاصة ويمكن ان يختار الاخير ويدفع النقض بان المراد بكونها محسوسة بانفرادها ان يحس
بدورة منها على وجه لا يكون في حركة اخرى وتلك الافلاك كذلك اذ يحس بدورة
من حركتها على ذلك الوجه فانا اذا انطبق بدورة من حركة الثوابت بالحركة اليومية لم نطلع
بذلك النظر ان حركتها مركبة من تلك الحركة وحركتها الخاصة بل انما نظر في ذلك الادوار كثيرة
من حركتها اليومية وكذلك الثوابت يمكن الاحساس بدورة من تمام النظر الدقيق وبحيث لا يتحمل
الحركة اليومية وكذا الحال في سائر الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية حتى جوزهر القمر فلا
يدرك فلا يحس بدورة من حركتها المخلولة من حيث لا يحس الا حركة مخصوصة من القمر ثم تحلل
الى تلك الحركات وفيها بحث واما في السؤال فلان كون الفلك حين الفلك آخر ان يتصل
الآخر الى سواء كان الاول داخلا في تحته الاشياء اولا كالمثل الحين خير جوهره انه ليس داخلا
في تحته بل هو الفلك الكلي المشتمل على سائر افلاك القمر سوى الجوزهر والجوزهر ليس من الافلاك
الكلية ولا من الافلاك الجزئية كما سيجيء واما في الجواب فلانه لو اختار الاخير وهو ان يكون
حركته محسوسة بانفرادها لا في ضمن حركة كوكب من الكواكب يخرج جميع الافلاك اذ لا يحس
بحركة شيء منها الا في ضمن حركة الكواكب وهو ظاهر بل انما يحس بحركة مخصوصة من القمر مثلا و
تحللها الى الحركات كذلك يحس بحركة مخصوصة من الثوابت ويحللها الى الحركتين ويحكم بان
الادوار محسوسة في ضمن حركة الكواكب دون الباقي بحكم وهمي باطل لبيان ذلك

قال

قال صاحب التحفة قيل يجوز ان يكون اثنين بان نعرض الافلاك الخارجة المراكز كلها سوى
خارج القمر في ثخن مثل واحد بحيث لا يتحقق السطوح التي بين سوتها بين المثلثات لا بين
ذلك المثل ومثل القمر فيختص الافلاك الكلية في ذلك المثل والفلك الكلي للقمر فتامل
وفيه بحث لان ذلك انما يفيد اذا كان مقدار ثخن المثلين اصغر من هذا المثلثات
التي اثبتها القوم اذ يكون فيها الثخنة العزوم فضل لحجر يحتاج اليه وهم لا يقولون لكن
لا يجوز ان يكون مقدارها اصغر من مقدار المجموع لما ثبت في الابعاد والاجرام من ان
مقدار هذا المجموع في الواقع فلو انتقص من ذلك شيء لم يكن مطابقا للواقع اما اذا كان
مقدارا خامسا وبالمقدار مجموع المثلثات المذكورة فلا ينتقص بذلك الاحتمال شيء من
الاجرام السماوية ولا شيء فضل فيها ويرجع النزاع الى ان لكل واحد من افلاك السيارات نفسا
على حدة او يكون الفلك القمر نفس على حدة والباقي السيارات نفس واحدة متعين العقل ولما كان النظر ان
كل واحد منها موجود ببراس اختصاصه بحركة مخصوصة وان لو مطلوب ان يكون واحد منها
بعضها موجود واحد في نفس الامر كان خبر احداث واحد لم يلتفت القوم الى امثال هذه الاحتمالات
فلو اعتبر امثال الرحل لا يجوز ان يتعلق المجموع على الوجه الذي ذكر نفس واحدة متعين النفل
بحركة بالارادة احدا انه كيف شئنا والاحتمال الذي ابداه المصاحب هذا القبيل يكثر مجموع
الفلك الاطلس والمثلثات لا يكون معلوما لنا في نفس الامر حتى لو انتقص منها شيء لم يكن مطابقا
لما فيها   ومعناه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن ولا ملزم قال بعض الفضلاء من
انصف من نفسه وجد ان بعض مسائل الهيئة مبناها على نفي الخلاء والقاعدة الحنا ركما يعلم الشر
من ان المذكور في مسائل الهيئة ليس مما يتوقف بناؤها على تلك الاصول الفاسدة فانهم استدلوا على
استدارة السماء بحركة الثوابت على ... وان رصدوا ان يرجع لحفظه لا يحرك اصلا الا مع امور لا ينتقض
تلك الحركة منها انما استدلالهم ما ذكر بحركته وتفصيل ذلك مذكور في كتب الهيئة ولا شك
منصف ان ما ذكر انما يصح مطلقا لهم ان لو امتنع الخلاء والحركة فيه ولم يكن الدائر نفس
فاعل مختارا او الاطار بحركة الثوابت في الخلاء او في الملاء الغير الكروي السماء بحركات
الفاعل المختار اياها على تلك الهيئة فلا يجب جسم يكون تلك الكواكب مترسخة بحركته فضلا عن
استدارته ودعوى كون الاحتمال ههنا مثل احتمال العاديات خروج عن الانصاف وايضا
قالوا لا حركة للكواكب ولا اختلاف في حركته حقيقة ولا الاستقامة والرجعة والتطويل

انما يكون ذلك بحسب الرؤية وظاهر ان الاول مبني على ابطال حركة الفلك المبني على نفيها المبني
على نفي الفاعل المختار والثاني على نفي الحركة الفلكية البسيطة وكل منهما ممنوع فلا يكون ما
يتوقف عليها يقينيا فلا يحسن التدوير لانه موقوف على كون الوقوف والاختلاف غير حقيقيين
وانه صرح المحققون في مصنفاتهم من ارباب هذا الفن بان نفي الخلاء وعدم قبول
الخرق والالتيام من مبادي هذا الفن فلزم منه ان تصديقهم بها ليس لقيام البرهان بل لا استقرار
زعمهم بل لكونها من مبادي هذا الفن وفيه بحث اذ وجود الفاعل المختار وجواز وقوع
الخلاء انما يقدح في دعوى اصحاب هذا الفن لو كان دعواهم انه لا يمكن الا على الوجه الذي
ذكرنا اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على هذا الوجه وان امكن ان يكون على وجه
آخر كما صرح به الشارح فلا يقدح فيه اذ مرجع دعويهم على هذا التقدير في الصور التي ذكروه
الى جواز ان يكون الحركة المخصوصة التي للثوابت بواسطة كروية الفلك وجواز ان لا يكون
للكواكب وقوف ولا اختلاف ولا رجوع الحقيقة بل انما يكون ذلك بحسب الرؤية بواسطة
افلاك مخصوصة مستلزمة لذلك حسبما فصل في موضعه وجواز وقوع ذلك بارادة الفاعل
المختار او بوجه آخر لا ينافي تلك الدعوى كما لا يخفى ثم ما الاستدارة على العدم ممنوع اذ لا منافاة
بين استدارة تلك الثوابت وحركتها وكذا نار القدم على نفي القادر المختار غير مسلم لجواز ان
يكون اثر المختار قديما بان يكون الارادة مع المراد في الزمان فيه نظر اما اشكال
الى قوله بقي الى خمسة وعشرين قال بعض الفضلاء اما المص في شرح الاشارات المتاخرون
المسمون لارصاد بطلميوس الفاضل اثبتوا لكل الكواكب فلكا محدبه الفلك البروج مركزه مركز
العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته وهو الفلك الكلي المشتمل على سائر الافلاك
الا القمر فان ممثله المسمى بفلك الجوزهر محيط بفلك آخر يسمى بالمائل وهو يشتمل على سائر
افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الاصل ينفصل عن الممثل والمائل ولا يخفى عليك ان
فلك الجوزهر ليس فلكا كليا ولا جزئيا على ما ذكر كما صرح به الفاضل الدارى في المحاكمات
في هذا الموضع اما انه ليس فلكا كليا فلان نعني الفلك الكلي العام للافلاك الكلية
هو الفلك الواحد الحقيقي الذي لا يخرج عن احد الامرين ان يشتمل وينفصل الى الافلاك ومحل
ينفصل الغير اليه وان يشتمل بحيث لا يعد جزء من مجموع الافلاك التي تعتبر فلكا للكوكب
عن جملة كل منها في حركة الكواكب وان الجوزهر ليس مشتملا على فلك ما ولا يشتمل بحيث لا يعد

جزء من مجموع كذلك فانه يعد جزء من مجموع افلاك القمر التي لها مدخل في حركته الخاصة وكذا المائل
احد الامرين ما يكفي في الحركة المحسوسة من حركات الكواكب المحسوسة والامر الآخر فيه الانفصال
واما الانفصال ولا شبهة في ان الجوزهر خال عنها وتفسير الكلي بما لا يكون جزء من فلك آخر يقتضي
ان يكون الجوزهر كليا لعدم جزئيته من فلك آخر وجزئيته من مجموع افلاك القمر لا يستلزم
جزئيته من فلك لان ذلك المجموع ليس فلكا بل افلاك متعددة كما ان الافلاك الحاوية للمجموع
واما انه ليس فلكا جزئيا فلخروجه عن الفلك الكلي الذي هو المائل فظهر بما ذكرنا ان الافلاك
الجزئية هي التداوير وغيرها مما ذكرنا ان الجوزهر لا ينفصل اليه الفلك الكلي الذي هو المائل
واما الممثلات فلا يسمى فلكا نعم لو كان الفلك الكلي للقمر هو مجموع الافلاك المارة للقمر لكان
الجوزهر والمائل فلكا جزئيا انما يكون كذلك ان كان المجموع واحدا وحدة حقيقية اذ المراد
بالفلك الكلي هو الفلك الواحد الحقيقي المتصف بالكلية وليس المجموع كذلك بل المائل فلذا حكم
المص بانه الكلي وظاهر ان مجموع الافلاك الواحدة وحدة حقيقية اربعة وعشرون وان الجوزهر
عنده ليس من الافلاك الكلية والجزئية وما ذكره الشارح من ان الافلاك اما كلية او جزئية يدل
على الحصر الا انه يخالف المختار للمص في شرح الاشارات حيث جعل الجوزهر من اقسام الافلاك
لانه قال فيه فصل يسمى بفلك الجوزهر ومع ذلك لم يجعل من الفلك الكلي والجزئي وبعد ما ذكر من
ان الفلك لا ينحصر في الكلي والجزئي وعنده انه قال في المتن وهي قسمان فلكية وعنصرية
الفلكية اما كلية منها ولم يقل الفلكية اما كلية او جزئية حيث ترك في التاني اداة الحصر وقال
في الاول وهي قسمان وظهر بما ذكرنا ان ممثل القمر لا ينفصل شيء من الافلاك هذا كلامه
قال ماد ثم به النظر الاول ان الجوزهر والمائل لما سائر الافلاك الجزئية فان المائل هو الفلك
الكلي للقمر والجوزهر ليس من الافلاك الجزئية اذ لا ينفصل فلك اليه حيث لا يكون داخلا في نحن
ملتفت الافلاك ومعاملها ذم به النظر الثاني لمجموع الافلاك الكلية والجزئية اربعة وعشرون
وهو مراد المص وجوزهر القمر خارج عنها وجامع للكل خمسة وعشرون على ما ذكره الشارح
لكن في قوله الافلاك الواحدة وحدة حقيقية اربعة وعشرون بحث من وجهين احدهما ان
الافلاك الجزئية ليست بواحدة حقيقية بل هي ابعاض من الافلاك الكلية نعم لو اخذ ابعاضها ان
واحد والفلك الكلي واحد حقيقي كما ان الحيوان واحد حقيقي وابعاضه ليس آحادا حقيقة والثاني
ان الجوزهر واحد حقيقي فاذا جمع الافلاك الواحدة الحقيقية فلا بد من اعتباره فيهم لولم

يحيط بالكرة المحيط بالمائل الخ قيل لو لم يجعل تلك الكرة في عداد الافلاك بناء على ما ذكر من
تعلق النفس بالمجموع وعدم تعلقها بتلك الكرة بانفرادها لزم ان لا يكون فلك الثوابت
والممثلات على الاحتمال الذي احسن عند المصنف افلاكا لعدم تعلق النفس بكل واحد منها على
انفراده وهذا مما لا قائل به بل امكن رد الافلاك الكلية على ما عند الجمهور من غير بعض في
عدد الاجرام الى تسعة بان يتعلق نفس بمجموع الافلاك بحركها الحركة الشهرية وفيه بحث اذ
هذا الاحتمال الذي مجرد جواز للمصنف ولم يذهب اليه احد حتى يستقيم رده بانه يستلزم امرا لا قائل
به فكيف لا قائل بهذا لا زيد لا قائل بهذا الاحتمال وبالجملة بطلان ما حصل نظام والا لكان ذا حد
ما المختلفة الطبايع الخ قال بعض الفضلاء ان كان المراد بالبسيط ما ذكره فلا يخلو اما ان
يراد بالكلي في قوله الافلاك كلها بسايط جميع الافلاك الكلية او الجزئية فيلزم ان يكون
الممثلات المركبة من المدير وخارج المركز والمتممين بسيطا بهذا المعنى وليس كذلك لانهم
صرحوا بان الافلاك انواع منحصرة كل واحد منها في شخص وصرح العلامة في حواشي شرح المطالع
بان المبحوث عنه في الحكمي منحصر في شخص وان صدق نوعية كل من تلك الاجسام تخالف نوعية
ما ذكروا في ساير الافلاك من الاختلاف باختلاف اللوازم وانهم صرحوا بان لكل من المدير
وخارج المركز صورة نوعية مختصة به هي الشكل المخصوص والمقدار المخصوص وغير ذلك
من الامور المختصة الدالة على اختلاف تلك اللوازم التي هي الصور النوعية عندهم فلا فرق
بينهما ضرورة او يراد الافلاك الجزئية فلا يندرج الفلك الاعظم وفلك البروج و
موضع الفضة ولا يتصف بما ذكر بحمل الحكم المذكور لها وهو امر بعيد عن الاذهان السليمة و
الطباع المستقيمة وايضا ما ذكره من الدليل عام لجميع الافلاك كليا او جزئيا وفيه بحث اذ
نختار ان المراد بالبسيط ما ذكره وان المراد هو جميع الافلاك الكلية والجزئية بسايط
قوله فيلزم ان يكون الممثلات المركبة من المدير وخارج المركز والمتممين بسيطا قلنا مسلم
لكن بطلان اللازم ممنوع فان كل ممثل فلك واحد حقيقي بسيط وكل واحد من الاجزاء المذكورة
بعض منه لا فلك برأسه ولا يلزم ان يكون تلك الاجزاء مختلفة الحقايق لجواز ان يكون
ابعاضها من امر واحد طبيعي بحدود مختلفة والافلاك التي صرحوا بانها انواع منحصرة في
شخص هي الافلاك التي يكون كل واحد منها موجودا واحدا طبيعيا برأسه لا ابعاض لفلك
واحد طبيعي كالمدير وخارج المركز ولا يلزم من اختلاف حركتها اختلاف حقيقتها لان حركتها

ليس اثر الهابل هي اثر للنفس المتعلق بالميل وهنا نمر اثره مخصوص من اعضاء حيوان واحد ويحرك
ذلك الحيوان بارادته كل منها حركة مخالفة لحركة آخر ولو كان اختلاف حركة ابعاض فلك تام احد
مستلزما لاختلاف حقايقها لاختلف حقايق ابعاض كل فلك حيث يكون حركة ما حول
المنطقة سريعة وبطيئة لتفاوت الحركة في السرعة والبطء ولا نم ان الشكل والمقدار صورة نوعية
فان الشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والمقدار من الكميات والصور النوعية من الجواهر
واختلاف الشكل والمقدار في ابعاض الموجود الواحد الطبيعي لا يوجب اختلاف طبايعها كما لا يخفى
وفيه نظر في نظره نظر لانه لو كانت البسائط المخالفة الحقيقة في اجسادها
الطبيعية وكان الفلك مركبا منها فلا يخلو اما ان يكون بينها امتزاج بحيث ذات الفلك
منها بالاستدارة خروج بعض البسائط عن حيزه الى حيز بعض اخرى مخالفة في الحقيقة ام لا والاول
يقتضي خروجه عن الحيز الطبيعي وذلك لا يكون الا بالحركة المستقيمة ولا شك ان الجزء اخذنا
غير قابل لها واما ما اورده السيد على هذا من جواز الخروج بالحركة المستديرة فيدفع بالتأمل والثاني يقتضي
ان يكون البسائط التي يقع على تقدير حركة الفلك المركب موجودا من طبقات ولكل طبقة حقيقة واحدة
فالجهة متحددة بالطبقة المحيطة ولا دخل للطبقة الحاوية في تحديدها على ان المركب يكون حيث ان
يتحقق هناك طبقات يحيط بعضها ببعض كل طبقة حقيقة اخرى ويتعلق بمجموعها نفس واحدة ولهم ان
يجوز واذ الكل جوزنا ان يتعلق بمجموع الافلاك الثابتة نفس واحدة دون سائر الجهات
ان اراد ان الفلك لا يكفي في تحديد سائر الجهات فذلك لا ينافي ان يكون علة ناقصة لتحديدها
ويمتنع حركته اليها كما يمتنع حركته الى جهتي الفوق والسفل وان اراد ان سائر الجهات تتحدد بدون
الفلك وليس للفلك علة لتحديدها اصلا فذلك باطل لان الجهات المذكورة ابتداء سطح الفلك
او نهايته فكيف لا يكون للفلك دخل في تحديدها واذا كان للفلك دخل في تحديدها
يمتنع حركته اليها كما يمتنع حركته الى جهة تستعمل الفلك في تحديدها فلا يلزم من ذلك
لا تحدد للجهة من حركة الاجزاء وفي هذا الكلام بحث اذ يلزم من ذلك انه لا يكون الفلك
المركب من تلك الاجزاء محددا للجهة لامتناع حركته بحدود الجهة واجزائه اليها كما لا يخفى وقد تفحص
محدد الجهات وهذا القدر كاف في بطلان اللازم نعم لا يلزم من ذلك ان يكون الجهة متحددة
قبل الفلك فلا وجه لان ترك ذكره ويقال فيلزم ان لا يكون الجهة متحددة بالفلك وقد بين
في موضعه انها لا تحدد لكن العبارة الاولى اظهر وفيه بحث فان القوم ذهبوا الى

ان الانفعالين لا يكونان مبدأ للفعل ان الفعل في الاولين اظهر كما ذكره الشيخ فان طبيعيات
الشفاء فصل في تقدير الافلاك والانفعالات المنسوبة الى هذه الكيفيات الاربع ان لهذه الكيفيات
افعالا وانفعالات محسوسة اليها تشترك في جميع الاجسام فمنها ما هي للفاعلين ومنها ما هي للمنفعلين
فاما التي للفاعلين فمنها ما ينسب الى الحر ومنها ما ينسب الى البرد ومنها ما ينسب اليهما جميعا فالمنسوب الى
الحر مثل النضج والطبخ والشي والتدخين والتبخير والاشتعال والاذابة والمنسوب الى البرد
مثل التجميد ومنع النضج ومنع الطبخ والتدخين ومنع الاشتعال ومنع الذوبان الذي هو الانجماد
ومنع الانعقاد وهو الحل والتكرج واما الامر المشترك فيهما فمثل التعفين ومثل تجميد كثير من الاجسام
كالحديد والعود فان كل واحد منهما يجمد بالحر والبرد ومثل العقد والتحجر واما الامور المنسوبة
الى الكيفيتين المنفعلين فهي انعكاس لما عرفتها ما هي بازاء هذه الافعال الصادرة عن الكيفيتين
الفاعلتين فمثل قبول النضج وقبول الطبخ ومثل الانقلاء والانشواء والتبخر والتدخن
والاشتعال والذوبان والانعقاد ومنها ما ليس بازاء هذه الافعال المنسوبة للمقابلة الكيفيتين
الكيفيتين الاخرى اما اليابس فمثل الانسلاخ والتشقق والانصداع والانعطاف والرطب فمثل
للتفرق والانضمام الى الشق وما ليس قياسا لاحدهما الى الاخرى لكن ذلك الظاهر للرطب وحده
مثل الانعصار ومنع الاتصال فالذي للناس فمثل الانكسار والانرضاض والتعرض للاستحالة
والامتناع الاتصال بالخلط والانقباض نعم واما الذي للمتخلخل فمثل الانشراح والانطراق
والانعصار والانفصال والتسلل والتكرج والامتداد والرفق فهذه من الافعال والانفعالات
التي يصدر من بسائط هذه الكيفيات وتركيبها اصحابها ما اوليا فيكون قابلا للحركة
المستقيمة اقول الشيخ ان يستدل على ان الافلاك الكلية ليست قابلة للحركة المستقيمة فان
الحركة المستقيمة اما الى جهة العلو او الى جهة السفل وكلاهما محال لان علتهما اما حركة الجذب اليها
واما الحركة الثانية المنافية اليها فلان بين كل واحد منها وبين جهة الفوق بعد محدود ومسافة
مساوية بجميع جوانبها بحيث لو تحرك منها جانب بعيد عنها جانب اخرى وبالعكس فيمتنع دنوه
اليها وبعده عنها فكيف يكون حركته اليها وكذا حكم جهة السفل فانه لو تحرك جانب واحد
من هذه الثانية منها يبعد جانبه المقابل لذلك الجانب عنها وبالعكس ولا يمكن ان يقرب جميعها
منها كما ان يبعد جميعها فكيف يستقيم حركته اليها ونبحث عنه بان الطبقة
الزمهريرية معاومة لا يعقل ان يكون بعض الافلاك حارة وبعضها باردة فالباردة

لمقاومة الحارة فلذلك لا يصل اثر حرارتها النيرات الى المشرق لان الاثر بما يقر على حالة
ما يصل اليها الكثيف بحيث اذ ذوات الادخنات يتوقف في كرة النار فاما ما بينهما من الثلوج
بقوة النار الممازجة متوقفة الادخنة فيها في الجبال ان لا يتم من حركة الادخنة الى جهتها
فالاولى ان يقال لا يخرج النار عنها اذ نطلع على الادخنة نار على انها احر واصفى فلا
يصل الادخنة الى جهتها حتى يخرج النار عنها عن الكرة فان اسم الكل جنس عنصر
لا ينبغي استفادة عدد العناصر من ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية اذ يعلم منها
بعدها علم ان البسيط العنصري لا يخرج عن الفعليتين ولا عن الانفعاليتين ان اربعة اقسام الحار
اليابس والرطب والبارد اليابس والرطب واما ان كل قسم منها عنصر واحد بالنوع او عناصر
متعددة فلا دلالة للازدواجات عليها وح لا يرد ما ذكره المعترض ح بان الحار الرطب بالحرارة
ما هو اتم مثل النار وبرودة وعابرة ولا يحتاج الى ان يثبت تحدد والحرارة انواع العناصر اذ لا يدعي
انه يستفاد من ازدواجات الكيفيات ان العناصر اربعة انواع وكيف يستفاد منها ذلك ومن الجائز ان
يكون انواع كثيرة مشتركة في حد واحد من الحرارة مثلا او ما لم يثبت تحدد الحرارة انواع العناصر
لم يرد قول الشيخ ان الاسم لكل جنس عنصر الزم اذ ربما دل العناصر على الاربعة فان اسم لبعضها
دون بعض لزم الترجيح من غير مرجح اقول فسادة ظ فانا اقول فسادها دما ذكر
الشارح اما اولا فلان الترجيح من غير مرجح باق بعد لان حاصل ما ذكره انهم اسموا الحرارة التي
في نهاية الشدة عنصرا واحدا هو النار لما يحد وللحرارة عنصرا آخر هو الهواء فكانت
ان نهاية الحرارة حد من حدود وحاما ثبات عنصر حاصل لسائر الحدود المذكورة دون جميع
عسى ان يجعل نهاية الحرارة حد من حدود وحاما ثبات عنصر واحد لسائر الحدود ايضا ترجيح من
غير مرجح واما ثانيا فلان حدود الحرارة عند القوم اعني مراتبها انواع لا افراد نوع واحد كما ز
الشيخ سد ومن نجارات الارض لو كان حصول تلك القطرات مرة بعد اخرى بعد
من نجارات الارض كما انتقص فيحل نقص فيه النجار كغرق الصحة وايضا ليس يجوز ان
يتحرك الاجزاء المكان الاقرب فيجتنا اذ لا يطلع حركة الاجزاء الى مكان الاقرب وصرفا الاجزاء
البعيدة من الماء ليست متصلة بالاجزاء القريبة فلا الكل ما ولا واحد بل يكون بينهما جسم آخر
لا محالة فاذا تحرك الجزء القريب الى الاعلى يتحرك الجسم المجاور له الى مكانه لا الجزء البعيد الذي بينه وبين
المكان القريب جسم آخر لجواز ان يكون للماء المحل بشرط كان يكون حاصلا في مكان الاول

مع الجزء العالي من سطح الاناء كما مع الجزء الباقي منه فان الجدار سطح الاناء غير مستو والعالي اشد برودة كما لا يخفى برها برد الاناء للهواء ليس اعظم من برد الاراضي الجمدية او غيرهما اذ الاثار المذكورة اشد برودة من الجمد ولذلك تتركب القطرات عليه ولا تتركب على الجمد فلا يبعد ان يكون اشد برودة من الاراضي الجمدية على ان الهواء المطيف بالاراضي الجمدية في صميم الشتاء بارد جدا والهواء المطيف بالاناء المذكورة دون ذلك البرودة فيكون اقبل القبول التبريد فان الحار اقبل القبول البرودة من البارد لما يرى ان الماء الحار اسرع انجمادا من الماء البارد والبارد اسرع انجمادا من الاجود فنقول برودة الثلج يصير الهواء ابرد ان اراد ان الهواء كرة البخار يصير ابرد فهو مسلم لكن انقلاب الهواء مما في الكرة الزمهريرية لا ينبغي وان اراد ان الهواء الكرة الزمهريرية يصير ابرد فهو لا ينبغي لما انقلب ماشاء الله من الهواء الذي في الكرة الزمهريرية ماء بوركة حركة الهواء المجاور له الى مكانه امتناع الخلاء فيحصل فيه نحو برد ما بواسطة الحركة ويوم الصحو ابرد من يوم المطر ان اراد ان كرة البخار ابرد فهو لكن انقلاب فيها وان اراد ان الكرة الزمهريرية ابرد فيه مسلم ثم يحدث فيها بعد المطر سخونة ما بواسطة حركة الهواء كما في انها بحيث يصير حارة صلبة قال بعض الفضلاء لا يقال يجوز ان يكون تحجر الماء لاختلاط اجزاء ارضية مختلطة بتلك المياه المتحجرة و تحجر الماء ويتصل وينعقد الاجزاء الارضية انا نقول انعقاد الاجزاء الارضية والاجزاء المائية كيف يكون في الزمان اليسير الذي ربما يتم احيانا دفعة وكان الاجزاء الارضية اذا كانت في هذه الكثرة فلم ما يشاهد ما يعلم انها اذا اخذت قبل الوصول الى المواضع المخصوصة التي تتحجر فيها لم يتحجر والحاصل في تلك الارض فيها قوة معدنية شديدة المبالغة في التحجر وقد شوهد وقوع بعض الحيوانات في معدن الملح والكحل وانقلابه في الحال ملحا وكحلا وروي ان بعض الحيوانات قد انقلب حجرا في موضع فيه قوة معدنية مختلفة قد استحجرت قوائمه وصرت كما يخفى عليك ان ما ذكر يقتضي عدم تمام الحلال بالاول فاذا للسائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون للاراضي التي تطول فيها انقلاب الماء حجرا قوة شديدة المبالغة في العقد ويتوقف في اجزاء ارضية كذلك الماء وينعقد دفعة فانهم يجوزون ان يكون في بعض الاراضي قوة معدنية محيلة في صورة الى صورة فلم لا يجوزون فلا بد لتنوير الشرح لبيان حتى يتم ما ذكره وقد بحثنا ولو صح ما ذكر من ان التحجر مخصوص بموضع مخصوص من الارض لم يلزم منه انقلاب الماء حجرا لاحتمال ان يكون حصول الحجر من تجمع الاجزاء المائية والارضية لا بانعقاد الماء فلا يبلغ ذلك

دليلا عليه نعم لو ثبت ان الماء بلا انضمام الاجزاء الارضية اليه ينعقد لكان الحلال علي ما ذكره واستدل الشيخ في الاشارات وتبعه الشارح ولكن ليس تحت الهواء و حس النار حصوصا حس البارد وانصاح القول فيه بضعف وشبابه بالمكر ثم استدل على حس البارد وقال لا شك في ان النار حارة فلا يخلو اما ان يكون حارة رطبة او حارة يابسة لا سبيل الى عد طبعها الحصر غيرهما فاذا كانت حارة رطبة فهي من جواهر الهواء واذا كانت من جواهر الهواء لزم ان يكون مكانها مكان الهواء فلزم ان لا يكون النار حارة من حيث الهواء الى حيز اخرى فهي اذن حارة يابسة وقد شنعوا على هذا بان الهواء نفسه اذا اسخن ارتفع عن حيز هذا الهواء المعتدل لاجل البخار اليه فيرتفع ويطلب مكانا فوق مكان الهواء وهي بعيد سميه بالماء من الهواء بالماء انما يصعد الى المفرط هو سبب ان يكون النار حارة من حيز هذا الهواء اخرى ليس بمطرد وان كان من طبيعته كالماء الذي هو جرى في المكان اذا استحال فانه يبرح عن حيز الماء والهواء جميعا هو الى فوق كالهواء نفسه اذا اسخن فيما كان في هذا الهواء اسخن من سائر الهواء فهو حار رجس حار المعتدل تحو نفسه فيقول الحس ان الحار المطلق ان كان من طبيعة هذه الحالة الحار الرحو يغير الحالة فطلب في الغرض خير الحال وان كان ذلك من طبيعة فهو حالة غير لغير الهواء وليس يمكننا ان يكون حر الماء المفرط الحارة اذا كان ذلك المقصد انما يتصعد لانه مفرط الحرارة فيكون تعاطيه بفرط الحرارة عن حيز الهواء ولا شك ان ذلك الحيز النار فيكون النار غير الهواء في الطبع والهواء المتسخن هو يطلب حيزا غير حيز الهواء كما ان الماء المتسخن يطلب غير حيز الماء ولكن ذلك الحيز يحرم اصل الحالة بالعرض الكيفية المتغيرة للماء والهواء عن حيزها الطبيعي شانها حير نفسه وفي طلبه اخر اخرا انما تعرض اخص لجسم اخص هو الهاد فنقض من الملو نه واخص منه قال بعض الفضلاء استعمال الشفاف في هذا المعنى شايع سواء جعل مجازا وابتداء من اصطلاح اخر عبر بانه من الشفاف وان الشفاف ما لا يمنع الشعاع من النفوذ فيه فالحكم عن هذا التفسير يكون سهوا انما يعلل ان الزجاج الملون شفاف ان لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه سهو وقال الشيخ في كليات القانون في بيان احوال القارورة الشفاف عدم الالوان كلها فانه يدل على ان اطلاق الشفاف على الزجاج وامثاله الملون ضعيف الاطلاق على سبيل المجاز دون الحقيقة وفيه بحث اذ لا يلزم ان ما نقل عن الشيخ يدل على ان اطلاق الشفاف على الزجاج الملون مجاز وانما يدل عليه لو اراد الشيخ بالملون المعنى المشهور وليس ذلك بل اراد به معنى اخص

كما صرح به في طبيعيات الشفاء فنقول فانا نعني بالملون ما اذا حصل بالفعل صار مرئيا لم يؤده الى البصر وغيره
الملون بهذا المعنى هو الشفاف والمتغير الذي كان في الشفاف فلم يكن للشفاف عنده معنيان بل المطلق
الملون بمعنى آخر وكان من قسم الشفاف ما لا لون له يجري على هذا فلا يكون سهوا كما ينتقض
بالزجاج الملون كما ادعى متوهما بهذا المعنى   متحركة بتبعية حركة الفلك قال بعض
الفضلاء فيه قال يجوز ان تتعلق بذوات الاذناب وذوات ذوائبها نفوس تحركها عن مواضعها المعدلة
فلا بد لما ذكره على ان حركة النار بمشايعة الفلك من قال الفاضل الشريف في شرح المذكرة ذوات
الاذناب قد تحركت من الشمال الى الجنوب فلا دلالة لها على مشايعة الاثير للفلك بل حركتها
لنفوس تتعلق بها وتحركها وفيه بحث اذ تعلق النفس بذلك الدخان الذي يشتعل في النار
جوهر بعيد جدا وقد تقدير تعلقها به وصيرورته حيوانا متحركا بالارادة فقد يستدل على حركتها
بالحركة اليومية في السرعة لعدم والظاهر ان سبب حركتها من الشمال الى الجنوب مثلا هو ان احتراقها
يستلزم خروج بعض اجزائها اللطيفة عنها او خروج تلك الاجزاء عنها يستلزم سقوطها وثقلها
يستلزم حركتها الى السفل وما تبقى فيها بعد الاجزاء اللطيفة مايلة الى العلو والحرارة المقتضية للصعود
لا تحرك الى السفل الا مستقيما بل تحرك اليها الدوري حتى تحرك اليها السبب وبعد تلك الحركة عن المعدل الا وقت
منه بسد نوباته الى الشمال او تارة الى الجنوب لكن بواسطة بطؤ تلك الحركة وبعد المتحرك عن الفاعل
لا يحس بكون حركتها مائلة الى السفل فتامل   ونحن اشاهد دلالة الظاهرة على ان كرة
الاثير حركت للحركة اليومية قال بعض الفضلاء يحتمل ان يكون الحركة اليومية لذوات الاذناب مستندة
الى نفوسها وان يكون الحركة للاجزاء الشمالية او الجنوبية غير حركة شابعة جسم آخر غير الغمام والاربعة
فان الانحصار فيها غير معلوم اذ المواضع التي يكون فيها ذوات الاذناب تحت حركة قسرية وان
لم نعلم النار على اليقين بلا دلالة فيما شاهدناه على حركة كرة الاثير حركة يومية تشابه الفلك
كما هي مقصود فضلا عن طبقاتها وفيه بحث اذ الشم ما استدل بما شاهد على وجود الكرة
الاثيرية حتى يمنع بانه يجوز ان يكون هناك جسم غير العناصر الاربعة بل بعد ما ذهب القوم الى ان
فوق كرة الهواء كرة اثيرية استدل بما شاهده على انها متحركة بمشابعة الفلك وما شاهده يدل
على ذلك لان اشتعال الدخان الذي هو جسم ارضي ذو ذنب يدل على وصوله الى النار وحركته
السريعة المساوية للحركة اليومية يدل على انها بمشابعة الفلك لعدم تحركها السريعة منه
المتبعة يجري وجبين ذلك   والهواء حار رطب قال بعض الفضلاء قال صاحب المواقف

الا انا نعلم ان الهواء عالي الطبع هو بارد رطب وانما يستفيد الحرارة من اشعة الشمس المنعكسة فلذلك
كلما كان الهواء ابعد من الارض كان اقل حرا وكذا كلما ازداد ارتفاعه من حيث حرارته وقطعه
حتى يصير زمهريرا في غاية البرودة فعلم ان البرودة الشديدة في الهواء ليست لما يطبع
لغاية الاجزاء الارضية التي عادت الى برودتها الطبيعية ولم يصل اثر الانعكاس
ورد ذلك بان المتوهم هو ما ذكره على التجربة والاستقراء ان البرودة تقتضي الثقل كما ان
الحرارة تقتضي الخفة والطافة فان الهواء اذا كان مساويا للماء اذا زيد منه في البرودة يكون
ثقيلا وخفيفا مثلا او ازيد على مقتضى تلك التجربة والاستقراء الذي يفيد ظنا غالبا
لمن انصف ويقينا لمن ايد بحدس صحيح ولعل غرضهم في هذا المقام افادة القطع واليقين
بل مجرد الظن الغالب كما ذكر في امثالها وفيه بحث فان البرودة لو كانت مقتضية للثقل
والحرارة للخفة كانت الطبقة الزمهريرية ثقيلا بالنسبة الى الهواء الذي تحتها ولا شك ان الخفيف
يطفو على الثقيل والثقيل يرسب فيها فالطبقة الزمهريرية انما تطفو على الهواء الاخف
منها والاخف منها يرسب فيها فلا والجواب انا لا نسلم ان البرودة مقتضية للثقل مطلقا وان الحرارة
مقتضية للخفة مطلقا فان الثقل كيفية مستندة عندنا الى حاصل الى التحت والخفة الى الفوق
ما يلزم من عروض البرودة للخفيف ان يصير ثقيلا متحركا الى التحت اذا انتفى مع ذلك
خفته ويكون متحركا الى الفوق غاية الامر ان يصير حركته الى الفوق بطيئة وكذا لا يلزم
من عروض الحرارة للثقيل ان يصير خفيفا متحركا الى الفوق اذا انتفى مع ذلك ثقله ويكون
متحركا الى التحت حركة بطيئة اذا تحرك اليه فالطبقة الزمهريرية وان كانت باردة بالنسبة الى
الطبقة التي تحتها لكن لا يخرج بذلك عن الخفة ولا يقتضي الفوق بل النظر ان الكيفية التي
للهواء هي ما للطبقة الزمهريرية والطبقة التي تحتها يصير بعضها بواسطة انعكاس الاشعة
كما حقق في موضعه واذا كانت الطبقة الزمهريرية خفيفة مستندة عند الفوق لم يبق
ما يحمل ان ذلك الحركة الى التحت هي مقتضى الثقل الملحق بها بسبب عدم رسوب الطبقة
الزمهريرية فيما تحته واما بسبب عدم طفو ما تحتها عليها مع ان اصعدتها يحتمل ان يكون اختلاف
اجزاء ما تحتها في تلك الحرارة وصفية العارضة لها فان تلك الحرارة تضعف شيئا فشيئا
بحسب البعد عن الارض بما حتى اذا بلغ الى قرب الطبقة الزمهريرية تضعف جدا
كما بين في موضعه ولما كانت الطبقة الزمهريرية اكثف مما يليها من الطبقة التي تحتها الكرتها

الحرارة بواسطة خلوها عن الحرارة العارضة وفضل حرارة تدعليها قليلا جدا
لا نفيد على النفوذ فيها والطلوع عليها لا الحال في جانب العرض انه ما تحت الطبقة الزمهريرية
فان كل طبقة فرض فيها اكثف ما تحتها وفضل حرارة ما تحتها عليها قليل جدا فلا نفيد ما تحتها
على النفوذ فيها والطلوع عليها   رطب فيها ما نه الحس قال بعض الفضلاء وقيل القائلين
برطوبة الهواء بناء في القول فيهم بان مخالطة الرطب لليابس يفيد استمساكا كما في العجين لان
مخالطة الهواء بالتراب لا يفيد ذلك الجيب انهم لم يتفقوا على ان كل رطب مخالط لليابس
يفيد الاستمساك   بل انما قال ذلك من فسر الرطوبة بسهولة قبول الالتصاق ولعل بعض
وهو لا يقول برطوبة الهواء واما من فسر الرطوبة بسهولة قبول الاشكال وتركها القائل برطوبة
الهواء فنقول ان اختلاط بعض الاجسام الرطبة واليابسة يفيد ذلك   بما في بها
كالزجاج قال بعض الفضلاء القوم حكموا على بعض الاجسام في مقام نفي اللون والضوء عنه
بكونه شفافا قال الشيخ في الاشارات اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما يكون
لها ذلك اذا علقت شيئا ينفعل بالضوء عنه ولذلك الاصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا تبع
لها الظل ويقع لما فوقها من مصباح وربما كان انفراجه بحيث اكثر من حجم الشفاف حتى يكون للقائل
ان يقول ان الشعلة لا اختيار وخلافه للاستعداد والصنوبرة مستحصفا النار ومن
هذا يحمل ان النار البسيطة شفافة كالهواء واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون فيها
التهاب فحال الزجاجة شعب فظن انها طفئت انتهى كلامه ومن نظر من هذا الكلام يظهر له ان الشيخ
استعمل لفظ الشفاف فيها في مقابلة المرئي والملون والمضيء حيث قال اولا ان استضاءة النار
بسبب اختلاطها بجزء ارضية لها فينفعل بالضوء ولذلك كان المواضع التي كانت النار فيها قوية
كانت شفافة اي غير ملونة ومضيئة وقال ثانيا فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة فيحمل
الشفاف فيه على المرئي الذي لا يكون ملونا ومضيئا كيف والمقام يقتضي بيان ان النار لا تمنع
نفوذ الشعاع مطلقا بحيث يحتمل ان يكون ملونا ومرئيا كالزجاج ولذلك قال الامام في شرح
المقصود من هذا الفصل بيان ان النار عديمة اللون ولا نزيد عليه كلام المحاكمات وقال ان النار
شعب فظن انها طفئت اي شعلة فغابت عن الحس فظن انها انطفئت ونوع ظن انها انطفاء على تحرم
الشفاف دليل على ان المراد بالشفاف فيها لا يكون ملونا ومرئيا ولذلك قال العلامة الرازي
في المحاكمات تشعب وغابت عن الحس ونقل عن الحكماء ان الشفاف خال عن الضدين السواد والبياض

وعن كل ما هو منبسط منها من الالوان كما وقع في المواقف فانه يدل على ان الشفاف غير ملون فينبغي ان
يحمل ما ذكر هنا على اصطلاح آخر غير ما ذكر في الشفاء ان سلم كون الشيخ بصدد التفسير في ذلك
الكتاب ويحمل اطلاق الشفاف على الزجاج الملون المرئي على الاصطلاح المذكور في الشفاء دون
هذا الاصطلاح او يحمل النفوذ فيما ذكر في الشفاء على النفوذ الكامل فيكون المعنى انه لا مبين
لان الزجاج الملون لا يكون فيه نفوذ تام ويكون اطلاق الشفاف عليه بطريق التجوز لعدم بين
الشفاف الحقيقي وفيه بحث لان الشيخ اراد بالملون هنا على ما صرح به في الشفاء بقوله فاما معنى الملون
ما اذا حصل وراءه مرئي لم يرده الى البصر وغير الملون بهذا المعنى هو الشفاف فالتفسير المذكور
في الشفاء باصطلاح آخر كما حسبه وانما ان نفوذ الشعاع في الزجاج الملون غير تام بل الظاهر
ان نفوذه في الزجاج الملون وغير الملون لو وجد متقارب والحس الملون كثيف متعلق ومنع نفوذ
الشعاع حتى يكون اطلاق الشفاف عليه مجازا   الا اولى ما صرح في صح النار وان سلمت
لا شك ان النار اذا لم يختلف بالجوهر لا يتوقف كثيرا في الهواء بل اما ان يستحيل هواء او
يطفو عليها فكيف تصور ان يحصل دائما وهذا طويل طبقة ممتزجة من نار وهواء وما ذا الاشتعال
النار التي فيها هواء واذا لم يستحل هواء فلم لا يطفوا عليه مع ان النار يقتضي العلو على الهواء بالطبع
قلت نخص ذلك الا دخنة الغليظة الدسمة التي هي مادة ذوات الاذناب وما يشبهها اذا اوقعت
من كرة النار ووصل الى هذا الدخان الملتهب النار والجوهر يسر لها الى ان يبلغ الى اسافل الدخان
المذكور كما اذا وضع شمع منطفئ تحت مصباح بحيث يصل دخانه الى المصباح تشتعل النار بالدخان
سر الى الى الشمع ولما كانت النار اخف من الدخان الغليظ المذكور يكون الدخان المذكور
تحته الى كرة الهواء واذا بلغت الى الكرة [illegible] وتحصر في كرة الهواء فلا يكاد يمر الى النار والهواء من
ما دام يحترق ما دام دخانيته هنا كانت النار ممتزجة بالهواء واذا ما [illegible] تصاعد الدخان
الغليظ الى كرة النار نحو الامتزاج المذكور على حسب   الثالثة الهواء العالي
هي التي يحدث فيه الشهب فان علة ما سبب كون حدوث الشهب في طبقة هي تحت طبقة يحدث
فيها ذوات الاذناب وما يشبهها [illegible] ان الهواء في الطبقة اكثر مما في الطبقة التي قال الناقل
الهواء العالي [illegible] يحتمل ان يكون سببه تفرق الدخان الدسم الذي هو مادة الشهب وغلظة
الدخان الدسم التي هي مادة ذوات الاذناب وما يشبهها فان الرقيق الطوع لقبول الامتداد
واذا تحرك الى العلو بسرعة لطوله الغليظ فاذا وصل راسها الى كرة النار وشبت النار بها

قبلها
ويحركها معها الى ان تلتصق الى اسافلها فيكون نارا ولها مع مادة الشهب الكثيرة فيكون لاحتراقها
اسرع فيما تحت ما فيه احتراق الغليظ ولذلك ترى الشهب مرجحا ولا ترى نار
ذوات الاذناب وآخرها كذلك ولما كانت مادة الشهب اذا كان احتراقه
اسرع وفشو النار وتوقفها في هذه الطبقة اقل فيكون الهواء غالبا فيها على الهواء الكائن
في الطبقة الفوقانية   لا طبقة واحدة قال بعض الفضلاء الذي يخطر بالبال انهم لم
يعتبروا الماء طبقات كما اعتبروا للهواء والارض لانهم نظروا في اعتبارها الى تمايز الاقسام
تمايزا يصدق في نظرهم بسبب كون تلك الاقسام منشأ للاحكام المختلفة الظاهرة وعدم
كونها منشأ لها طبقات الهواء فان بعضها منشأ لتكون ذوات الاذناب والنيازك وما اشبهها
وبعضها منشأ لتكون الشهب وبعضها منشأ لتكون الصواعق والرعد والبرق والسحب وبعضها
خال عنها او بسبب كون المميز بعد بين الناس بحيث يعد حقيقة اخرى كالطين
فان الناس يفرقون بين التراب والطين حتى يعد لون الطين حقيقة مغايرة لحقيقة التراب
ويثبتون لها احكاما ويعبرون عنها باسم خاص واما الماء فليس لها اقسام لها احكام مختلفة ظاهرة
متمايزة عند الناس مثل التمايز المذكور في الطين بل الماء عندهم شيء واحد مسمى باسم واحد
ولا يفرقون بين ما يختلط بالاجزاء الارضية وبين ما يختلط بالاجزاء الهوائية ولا
ما يخلو عنه انتهى كلامه لم يعتبر الماء طبقات وان امكن تعتبر باعتبار ما ذكره ضعيف اذ الاجزاء
الهوائية لا تتوقف في الماء حتى يكون طبقة من الماء مخلوطة بها انما تتصاعد من الماء اجزاء
رشية بواسطة الحرارة او غيرها فتدخل في الهواء لكن ذلك في الطبقة الاخيرة من الهواء لا في
طبقة الماء وتوقف الاجزاء الرشية المائية في الهواء قد يكون بواسطة تعادل الحرارة العرضية
فيها وقد يكون بسبب تخلخل الاجزاء الارضية ايضا لم تتوقف زمانا معتدا به في الماء حتى
يعد الماء المخلوط بالاجزاء الارضية طبقة من الماء بل هي تترسب فيه سريعا انا وقفت
اذ لا يخلو الارض في زمان من الارضية عما يرده هذا المنع ضعيف لان مجاورة
الارض هو مجاورة الامور البادرة كالثلج والجمد والماء البارد وامثال ذلك ومخالفة
بعض اجزائها عن مجاورة تلك الامور غير عسير   في مقالة التذكرة الحقيقية قال بعض
الفضلاء اي مقالة للتشهير اي اذا كان مركز حجم الارض على طرف قطر واحد من
اقطار فلك البروج الذي مركزه مركز العالم فانه يخسف القمر انخسافا كليا قطعا فانه ينتج

التذكرة

التذكرة وذلك يدل على ان الارض في الوسط لان الكلي انما يقع على استقامة الخط الواصل بين
مركزي الشمس والارض فلم يكن مركزها مركز العالم لا يقع انخساف الكلي اصلا ووقوعه تاما في طول الكسوف
في المقالة المعتبرة بل في غيرها وفيه ان نعلم ان الارض لخسف مائلا الى الجهات الخمس بها الجهات التي
ذكرناها انتهى كلامه اقول هذا يدل على الخسوف والعرفي مقالات المعتبرة دليل على ان الارض
في الوسط غير مائلة الى جهة من الجهات الست وما ذكره في الحواشي يدل على عدم خروج مركزها الى احدى الجهات
الاربع جهتي القطبين وجهتي الراس والقدم دون خروجها الى اخرى جهتي المشرق والمغرب
وان الدليل على عدم الخروج منها اما ذكره بقوله ان زمان ازدياد ارتفاع الكواكب الى احد
والحق هو الاول فتامل وجه التامل انه لو كانت الارض مائلة الى جهة من الجهات سواء كانت جهة
المشرق والمغرب وغيرهما لم يلزم انخساف القمر بالكلية في بعض المقالات المعتبرة اذ يوجب
ح قطر لا يكون مارا بمركز الارض فاذا وقع النيران في طرفي هذا القطر لم يلزم وقوع القمر بالكلية
في ظل الارض   حركة الرحى اسرع الى آخره لا يلزم من كون حركة الرحى الى جهة حركة
الارض اسرع من حركة الارض اي يرى حركتها اسرع من حركة الرحى الى خلاف جهة حركة الارض
في الصورة المفروضة وانما يلزم ذلك لو كانت حركة الارض محسوسة لنا اذ لما تصير حركتها
بواسطة البطوء المفرط غير محسوسة فلا فلا ولى ان تقال اذا كانت حركة الرحى اسرع من
حركتها لزم ان يكون بعد الرحى الى جهتها عن الرائي اقل من بعد الرحى الى خلاف جهتها عنه
في الصورة المفروضة وليس كذلك لان حركة مع جميع ما فيه اقول حركة ما
ما في الهواء بواسطة حركة الهواء يتصور على وجهين احدهما ان يكون الحركة عرضية ولا يخفى
ان الكبير مساو للصغير في تلك الحركة كالاجسام الموضوعة في السفينة المتحركة والثاني ان
يكون الحركة قسرية حاصلة من ضغط وقع بعض اجزاء الهواء مع ما فيه وح يكون حركة الحجر الكبير ابطأ
من حركة الحجر الصغير لان تحريك الهواء للكبير اقل تاثيرا من تحريكه للصغير لان الجسم الذي
لا ينفعل الهواء بمنزلة كالحجارة الذي في الهواء المتحرك ويحركه لان حركة قسرية
ولذلك لو رمي الحجر الكبير والصغير في مهب الريح ويحركها كانت حركة الصغير اكثر
اذا كانت حركتها قسرية كانت حركة الكبير ابطأ لا يتم الجواب   الحكم بعد كسف الارض
يوجب الحكم بان لا يتخسف اصلا ممنوع لجواز ان لا تحجب الارض البسيطة نور الشمس عن القمر
ويحجبه الارض المخلوطة بغيرها نورها عنه قال الشيخ في طبيعيات الشفاء فنقول ان هذا

هذه العناصر الاربعة لا يوجد فيه من الكيفيات الا الاربع ولا الخفة والثقل واما حال الارض
فقد يحتمل ان لها لون لكن الحاتم ان نمنع ذلك فنقول ان اللون الموجود للارض انما
يوجد لها بعد امتزاج بالمائية وغير ذلك يبطل الاحتجاج ان يكون ملونة ونقول
لو كان لنا سبيل الى مصادفة الارض الخالصة لكنا نجدها خالية عن الالوان وكنا نجدها
شفافة فان الاخلق بالاجسام البسيطة ان لا يكون لها لون ثم قال واما حاصل ان الاخرى
ان لها في ذاتها لون لانها لو كانت شفافة غير ملونة لم نرى في شيء من اجزاء الترابية
الارضية شفاف ولكان حكمها حكم النار والهواء فان كل واحد منهما وان امتزج فلا يحجبه
فيه مستغنيا ثم قال فالاحرى ان يكون الارض ملونة لا يحجبه البصر فاما فصل المتلون انما
حصل … البصر اذا خلطت بالقدح والاحمر فيظهر فيها
هنالك اجزاء ارضية في الاستحالة المذكور بحث لجواز ان ينقلب الممتزج بعد تاثير
القدح والاحمر فيه الى النار والارض والهواء من غير ان يكون فيه شيء من ذلك كان
للحرارة النارية اذا انتزف في ماء القدح فيظهر اجزاء هوائية بانقلاب النار اليها و
لا يلزم منه لذلك ان يكون في النار اجزاء هوائية فاذن لا يلزم من ظهور تلك
الاجزاء الممتزج بعد تاثير القدح والاحمر فيه ان يكون تلك الاجزاء حاصلة فيه
وكيف يكون النار موجودا في المركبات ولا ينطفي في الزمان الطويل الذي يكون
المركب موجودا فيه مع صغر حجمها ومخالفتها للاجزاء المائية ولعدم وجود العناصر
بالفعل في المركبات لا ينتهي تحليل المركبات اليها بل كل حس نعرض في الياقوت مثلا
وان كان في غاية الصغر يكون ياقوتا فالياقوت بتمامه ياقوت من غير ان يكون بعض
منه يكون نارا امتلا من ثم ذهب المحققون الى ان البسائط العنصرية حاصلة في المركبات
الواحدة المتفقة بالقوة كما صرح به بهمنيار والشيخ قد استدل على انها ليست حاصلة بالفعل
في المركبات بانها حيث قال في طبيعيات الشفاء قد اجمع المشاؤون على ان الامتزاج لا يكون الا
اذا كانت البسائط محفوظة ولو كانت البسائط محفوظة على حالها لما كان يوجب اختلافها
بحسب او غلبة بين المركب الحقيقي بسائط ما وهي موجودة حتى لو كان الحس البصري في
غاية القوة على الادراك لجاز ان نرى بدل الجسم ماءا ونارا وارضا وهواء متمايزات فلا
يكون اللحم بالحقيقة لحما بل بحسب رؤيتنا فانا لا نشاهد هذا كلامه وهو صريح في ان البسائط

العنصرية

العنصرية ليست موجودة في اللحم قال الشيخ وقالوا اذا افسد احدهما او كلاهما فالفاعلين
لا يصح ان يقال انهما ممتزجين ولا الفاسد والكائن ثم قال ان ارسطو حد الاختلاط بالمزاجات
قوتها باقية وعنى بالقوة الفعلية التي هي الصورة لم يعد انها يكون موجودة بالقوة التي
يكون للمادة في ذاتها انتهى كلامه وحاصل ما حمل الشيخ ما نقل عن ارسطو على انه اذا اقبلت
الممتزجات صورة من شانها ان تفعل فيها لكن بواسطة مانع من فعلها وهو الصورة الجسمية
فاذا زال الصورة الجسمية بالقدح والاحمر تفعل تلك الصورة في المواد مثلا عند انقلاب
الممتزجات كما ينبغي في مادة الجزء المائي صورة من شانها ان تجعل تلك المادة ماء بارد
اشالا اذا لم يكن لها مانع عن هذه الافعال فكما انا اذا وجد مانع عن الرطب كمصادفة
النار لم تجعل المادة باردة ولا اذا وجد مانع عن سيلان كمصادفة البرد الشديد لم تجعلها
شكلا كذلك اذا وجد مانع عن جعلها ماء كوجود الصورة اللحمية لم تجعلها ماء فاذا زال هذا
المانع ولم يوجد هناك مانع آخر تجعلها ماء وكذا الحال في مادة الجزء الناري والهوائي و
الارضي حيث يجب في كل واحدة منها صورة من شانها ان تفعل فيها اذا لم يكن مانع من فعلها
فيها لكن الصورة اللحمية مانعة عن فعل كل واحدة من تلك الصور في مادتها فعلى ما حققه الشيخ
يكون مراد المشائين بقولهم البسائط محفوظة في المركبات ان موادها مع صور ممنوعة عن الفعل
فيها محفوظة حتى اذا زال المانع تجعل الصورة التي في مادة الجزء الناري مادتها نارا والتي
في مادة الجزء الارضي مادتها ارضا والتي في مادة الجزء الهوائي مادتها هواء والتي في
مادة الجزء المائي مادتها ماء وعلى هذا يجوز انقلاب المركبات الى العناصر الاربعة بعد زوال
الصورة الحاصلة بواسطة الامتزاج التي هي المانع عن فعل الصور الكائنة في مواد الاجزاء
العنصرية ثم ان الشيخ ذكر مذهبا محدثا في المزاج في قرب زمانه وهو ان العناصر اذا امتزجت
وانفعل بعضها عن بعض تتادى ذلك الى ان تخلع صورها ولا يكون لواحد منها صورة خاصة
وتلبس صورة واحدة وقد رد ذلك بحجاج طويل لا يطول بذكره والفرق بين هذا المذهب ومذهب
المشائين على ما حققه الشيخ انه يبقى في مادة كل واحد من البسائط صورة خاصة بها غير انه
فيها مانع على مذهب المشائين ولا يبقى فيها الصورة المذكورة على هذا المذهب وعلى هذا
لا يظهر وجه انقلاب المركبات بعد بطلان الصورة التركيبية الى العناصر الاربعة على ان
المذهب الاول فان قلنا اذا وجد حصول البسائط فيها اذا لم يكن عاملا لم يصح … الصورة

بالجزء الذي به يكون المركب بالفعل قلنا التعريف المذكور للصورة النوعية المعينة للمادة
العاملة فيها وكذا النقط الصورة موضوعة بازائها ولذلك عبر الحكيم عنها حال القول عن العمل بالقوة
لا بالصورة كما نقل الشيخ عنه ههنا وسمّيها حال القول عن العمل بالصورة باعتبار ما كان او
ما يكون فان قلت نحو هو في الصورة بانّ دها ما ذا كان نصوص الجسائط غير عامله مع صورة
المركب لم يكن لها اثر في المركب بكيف نعلم انها موجودة فيه قلت نعلم وجودها بانه يظهر اثارها
بعد ابطال صورة المركب بالفرع ولا يخفى كما صنعه الشيخ في بيان ابطال المذهب المحدث في المزاج
قال الحكيم الانواع المتواليه بحسب ان يكون فيه فيها لعله اراد بالمنوع المتواليه
ما هو اعم من ذلك وفي جواز وجود النوع المتوالي بحثا اذ لو توقف كل فرد منه على فرد آخر
فالم يحصل احد هذه الافراد لا يمكن حصول فرد آخر منه اذ لا يحصل فرد منه حتى يحصل منه فرد آخر
ثم اذا لاحظ العقل فردا مع فاتحه ان يحصل من فرد آخر فذلك الآخر آخر وهكذا ولا يمكن
ان يكون ذا افراد غير متناهية لا يقدر العقل ان يلاحظ جميعها ههنا المتفصل ولا يفطن لفساده
ههنا المنظر اما اذا لاحظ جميع افراده مجملا فيدرك ان حصول واحد منها بدون حصول الواحد
آخر منها نوع عليه حتى وان المسابق بحكم اللاحق بحكم جزيا امتناع حصول شي منها وقد ينول لذلك
نظاير   يحصل كيف متشابهة في الكل قال بعض الفضلا فرض التشابه على مذهب الحكيم ان
يكون اجزاء العناصر في المركب بكيفية واحدة بالنوع مثلا يكون الجزء المائي متكيفا كالجزء الناري
بالحرارة التي يكون متكيفة لها بلا تفاوت في الشدة والضعف وكذا الحال في سائر ها اما ان
قيل كيف يتصور التشابه بهذا المعنى في المركب من الاعضاء المختلفة المزاج كبدن الانسان المركب
من العظم الذي في غاية الحرارة ومن الدماغ الذي في غاية البرودة فانه لا يتصور هناك التشابه
في اجزاء الممتزج قلت لعل المراد باجزاء الممتزج الذي اعتبر واتشابهها الاجزاء المقدارية
كما توهم من الاجزاء التي هي العناصر ولعل معنى تشابهها اتشابه كل جزء مقداري منه مع الآخر
بل تشابه كل جزء عنصري من حيث هو كل مع الآخر كذلك ولا شبهة في ان الاتحاد في النوع
لا يقتضي ان يكون كل جزء من اجزائه كل فرد من النوع متحدا في النوع مع كل جزء من اجزاء
فرد آخر منه فان النوع كالملح المتحد في الافراد في حقيقة الملحية فان كل جزء من فرد
منها ليس متحدا مع كل جزء من فرد آخر منها فعلى هذا ان كل جزء الماري من بدن الانسان
من حيث هو كل فان نحو ادتها متحدة مع حرارة كل الجزء المائي مشترك في حقيقة الحرارة

المخصوصة فان تفاوت اجزاء افراد هذه الحقيقة لا ينافي الاتحاد في تلك الحقيقة كالملح فان
التشابه على قسمين تشابه يكون كل جزء مقداري من احد المتشابهين مشتركا في المعنى النوعي
مع كل جزء مقداري من الآخر كما اذا لم يكن اجزاء المركب متفاوتة المزاج وتشابه لا يكون
كذلك بل يتفاوت بعض الاجزاء المقدارية مع بعض كما اذا كان اجزاء المركب متفاوتة يختلف
المزاج وهذا التفاوت لا ينافي تشابه كل العنصر مع الآخر مثله وفيه بحث اذ من جملة ما اعتبر من
تشابه كل العنصر الى ان كل مرتبة من مراتب الكيفية المزاجية التي توجد في الجزء المائي من المركب
توجد في الجزء المائي منه مثلا وبالعكس وكذا الحال في سائر الاجزاء العنصرية لطائرا في
المركب فلو اريد بالتشابه ذلك لكان المجموع مركبا من المفردين ويتحقق متشابهها بهذا المعنى
فان كل مرتبة من مراتب الكيفية المزاجية الحاصلة في الجزء المائي مثلا من هذا المجموع حاصلة في
الجزء المائي والحوائي والارضي منه ايضا وبالعكس لاشك ان يسمى هذا المجموع ممتزجا
في المزاج فالاولى ان يقال المراد بتشابه المزاج في الكل ان يكون متشابها في كل جسم منه
اجزاء اسما الدمزاج واحد سواء كان ذلك الجزء واحدا طبيعيا كقطعة من لحم او غضروف او
اجزاء امر واحد طبيعي ككبد ودماغ من حيوان   فان صورته المائية هناك
كفعلين متقابلين قال بعض الفضلا قال اللهم في سرحه للاشارات ان الدليل على ان
الصورة تفعل في عيلادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد ينفعل
كل منهما عن الآخر وانفعال البارد من الحار انما هو من الصورة المائية وهي مبردة بالذات فلو
ان تأثيرها في البارد بتوسط الحرارة لم ينفعل البارد منها وما ذكره نقد المحصل والحق ان الكاسر
هو الكيفية والمنكسر هو الحل اذ به المحصل المتوسط بين الماء الحار والبارد واذا امتزجا
من غير حصول صورة بين فيها فلا يلزم منه خروج من كلامه فيها فيه هذا كلامه ولا يذهب
عليك ان للنظر الجليل حسبه على ان يكون الماء البارد ينفعل عن الماء الحار بغيبته الصورة
ولو كان الماء فاعلا كان الفاعل صورته الكيفية والمعجزي على هذا في شرح الاشارات
والنظر الدقيق حسبه على ان ينفعل الماء البارد عن حرارة الماء الحاد عند الامتزاج الكلي
ولو كان الحرارة فاعلا كان الفاعل الكيفية لا الصورة والمصنف اختار ذلك في نقد المحصل
لا يتصور الا باحالتها في كيفيتها الى ان اراد بالكيفية التي ادعى انه لا يتصور اعداد للمادة الا
باحالتها فيها كيفية محسوسة من جنس الحرارة والبرودة كما يشعر به قوله فيحيل الى كيفية فيه

من الكيفية المعدة حتى كان اعداد المادة لقبول الحرارة بحصول كيفية قريبة من الحرارة
المعدة فيه فالحصر تم اذ لو كان كذلك ينتقل الكلام الى تلك الكيفية القريبة من
الكيفية المعدة وحصول اعداد المادة لقبولها بحصول كيفية اخرى من هذا الجنس في
وسم نعم اعداد المادة لقبول الصورة بحصول كيفية من هذا الجنس فيها لا اعدادها
لقبول الكيفية وان اراد الكيفية الاستعدادية فهب انه مسلم لكن لا يلزم من نقل
الكلام الى الاعداد محذور لان الكيفية المعدة باقية حال الاعداد مثل
البرودة المائية المعدة لمادة النار لقبول البرودة باقية حال حصول الكيفية
الاستعدادية من حرارة النار في مادة الماء فلا يلزم شيء من المحذورات واما
يلزم ذلك لو كان زائلا في الكيفية المعدة وان سبب تحقيق هذا المقام الذي
بزل فيه اقدام الافهام فاعلم ان اعداد كيفية مادة كيفية اخرى لقبول الكيفية
انما يكون في زمان لا في ان لان المصادفة لا يدرك الماء المجاور للنار بسبب
بعد حين لا في اول وهلة المجاورة فاذا امتزجت العناصر تماديا مدة زمانا
لا جادث يستعد مادة كل منها في ذلك الزمان لقبول كيفية مناسبة للكيفيات المعدة
مع تمام كيفياتها المحسوسة ثم يتم الاستعداد وتنال عين مادة كل منها كيفية
محسوسة تام بها كيفية مناسبة للكيفية المعدة ثم يتحرك كل منها في كيفية الى ان تتناسب
كيفياتها مثلا يحصل في مادة الجزء المائي حرارة ضعيفة لتحقق ما يتوقف عليه من حصولها
وهو مجاورة النار زمانا لا اينا ويحصل في مادة الجزء الناري برودة ضعيفة
لتحقق ما يتوقف عليه حصولها وهو مجاورة الماء والارض زمانا لا اينا ثم ما كان ذلك
بعد اخرى من الجزء المائي وكان مجاورا له زمانا لا اينا يحرك كل واحد منها الى كيفية
الى ان تتناسب في الكيفية وقس عليها الجزء الهوائي والارضي ولا يرد بيني هنا ما اورد
انه مراد انفعال المادة ليس الا استحالتها في كيفياتها واذا كانت المادة منفعلة
في الكيفية كانت الكيفية حاصلة بالفعل وكان الانفعال عن هذا انفعال الكيفية على الكيفية
باقية حال الاعداد لانه لا يعد ذلك لان تاثير كل واحدة منها في مادة الاخرى باعداد
المادة لقبول الكيفية المناسبة للمعدة وذلك الاعداد قبل انكسار سورتها كما ذكرنا
فلا يلزم ان يكون الفاعل حال الفعل منفعلا ولا ان يصير المنفعل فاعلا ولا يرد عليه

اورده بعض الفضلاء من ان الاعداد مقدم على وجود المعد فلا يلزم كون المعلول غالبا
لان مرادنا كل كيفية معدة للرتبة الضعيفة من كيفية اخرى متاخرة وتلك الرتبة الضعيفة
معدة للرتبة الاخرى من الاولى الاضعف وهكذا الى ان ينقطع الحركة الى المنتهى الذي
هو الكيفية المتوسطة المتشابهة فيعينها تنتهي وهو ان المعد لا بد ان يكون له مدخل في المعلول
من حيث وجوده وعدمه فاذا كان سواء كل كيفية معدة نفعل السورة الذي تسبب
اعدادها لانفعال المادة في كيفيتها الذي هو انكسار السورة وزوالها يكون انكسار
سورة كل كيفية علة لزوال الاخرى فيلزم الدور واما ثالثا فلا يرد هنا ايضا لان المعد
حسبما حققنا امتزاج العناصر الباقية كيفياتها على صرافتها زمانا لا اينا فانقضاء ذلك
الزمان حصل المعلول الذي هو الكيفية المناسبة فلا يتوقف حصوله على انكسار سورة
كيفية العناصر حتى يلزم الدور بل انكسار سورتها وحدوث الكيفية المناسبة للمعدتين
ان واحد كما ان زوال البياض عن المحل وحدوث السواد فيه في ان واحد ولا يرد عليه ايضا
ما اورده الشارح على قول من قال الحق ان يقال الاتصال والانفصال بين العناصر المجتمعة بل
اجتماعها على صرافة كيفياتها متصغرة متناسبة معد تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة
ووجود كيفية اخرى تتوسط بينها فان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلطت كيفياتها
الصرفة بلا فعل وانفعال يكون متفاوتة في الاستعداد فكيف يحصل كيفية متوسطة متشابهة
في الكل واما ثالثا فلا يرد عليه ذلك لان اجتماع العناصر زمانا لا اينا على صرافة كيفياتها
بلا فعل وانفعال كما حققناه معد لان يحصل في مادة كل واحد منها كيفية مناسبة لا كيفية
متشابهة في الكل حتى يرد عليه الرد المذكور ثم اجتماعها كذلك زمانا لا اينا معد
ان يتحرك مادة كل واحد منها في الكيفية المناسبة الى الكيفية المتشابهة في الكل وانتهى
حركتها الى الكيفية المتشابهة ملزم مادة كل منها تلك الكيفية هنا وقد قال بعض الفضلاء
قيل المراد بالتشابه في المزاج ان يكون لكل جزء من اجزاء العناصر المزاج قصدا يكون
للاخر مثلا ينبغي ان يكون الجزء المائي من الحرارة ما يكون للجزء الناري وهكذا وقد
صرح اكثر المحققين بانه لا بد في التشابه ان يكون الكيفيات القائمة باجزاء العناصر متماثلة
في الشدة والضعف وغير متفاوتة فيها ولنا فيه بحث لان الدليل الذي استدلوا
به على ثبوت المزاج يقتضي الكيفية الواحدة المذكورة وهو ان يحصل المناسبة بين الكيفيات

والمستفيض الذي لا بد منه في الافاضة انما يتصور في صورة افاضة الصور النوعية
من المبدأ على المركبات المزاجية اذ انتفاء الكيفية المزاجية الواحدة بين اجزاء المركبات يتصور
تحقق المناسبة بين المركب المستفيض والمبدأ المفيض في الوحدة انما بناء على ثبوت المزاج
الواحد في اجزاء المركب مطلقا اعم من ان يكون واحدا بالنوع او لا اذ المناسبة بين
المفيض والمستفيض التي لا بد منها في الافاضة متحققة في صورة الاتحاد وان كان اتحاد
الا بالنوع وكون المناسبة في صفة النوعية كافي في الافاضة دون غيرها الجنس مما لا دليل
عليه بينة فضلا عن البرهان وليس لهم دليل دال على تعيين الكافي من الاتحاد على انا
نقول تفسيرهم التوسط بكون الكيفية بحيث تستحر بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار
وكذا في الرطوبة واليبوسة يدل على انه لا يكون الاتحاد بالنوع الذي اقتضاه تفسير التشابه
بالمعنى المذكور معتبرا في الكيفية المزاجية لان هذا التفسير متحقق في صورة الكيفيات المختلفة
المتفاوتة في الشدة والضعف بشرط ان يكون كل واحد من المنفعلين مندرجا تحت مطلق الكيفية
الفاعلية مثلا يكون برودة الماء منكسرة بحيث يصدق عليه مطلق الحرارة ولا يكون واصلة
الى حد سخونة النار ففي هذه الصورة يتحقق التوسط بالتفسير المذكور ولا يتحقق الاتحاد
في الحقيقة النوعية لان الحرارة ليست حقيقة نوعية عندهم لا يقال لتحقق التوسط
بالمعنى المذكور لا يدل على عدم اعتبار الاتحاد في النوع في الكيفية المزاجية لان قيد الوحدة
المفسر بالتفسير المذكور معتبر في تفسير المزاج ايضا لانا نقول انهم صرحوا بان قيد التشابه ليس
للاحتراز بل لتحقيق الماهية فان قيد التوسط يخرج ما يمكن ان يخرج به فلا يكون التشابه احص
من التوسط بالمعنى المذكور نعم بما ذكرنا ان القول بكون التشابه عبارة عما ذكر
مناف للقول بكون التوسط مخرجا لما يمكن ان يخرج بالتشابه لظهور ان الاول احص
من الثاني وايضا قولهم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها الى كيفية متوسطة وحدانية
توجب ان يحصل لتلك العناصر الممتزجة الى مبدأها الواحد نسبة بها يستحق ان تفيض عليها
صورة او نفس تحفظها فكلما كان الانكسار اتم كان النسبة اكمل والنفس الفائضة
عليها اشبه يدل على ان الاتحاد الذي اعتبره متفاوت فبعضه اشد وبعضه
اضعف وهذا لا يتصور الا اذا كان وحدة الكيفية الوحدانية قابلة للشدة و
الضعف بان يكون بعضها اتحادا في النوع كما اذا كان الكسر والانكسار اشد و

بعضها

وبعضها لا في النوع كما اذا لم يكن كذلك ولا شبهة في ان الاتحاد بالنوع الذي اراده
بالتشابه المفسر بالتفسير المذكور لا ينحصر في العناصر المذكورة فتامل وفيه بحث اذ
الظاهر ان مراد القوم باختلاف بعضهم من تشابه اجزاء العناصر في المزاج ان الاجزاء العنصرية
لا يختلف فيه بان يكون الاجزاء النارية مثلا اشد حرارة والمائية اشد برودة وما الى
غير ذلك ولم يريدوا ان الاجزاء كل ممتزج واحد حقيقي نوعا واحدا من الكيفية المسماة
كما حسبه فان اختلاف اعضاء الحيوان الواحد الذي له صورة واحدة في الكيفية المزاجية
حقيقي بان للعظم نوعا منها وللدماغ نوعا آخر وكذا اللحم والجلد الى غير ذلك والقوم
فيه انه لا خفاء في ان الصورة النوعية يتبعه الكيفية فان الماء اذا اشتد حرارته ينقلب
هواء والهواء اذا استولى عليه البرودة ينقلب ماء واذا اشتد حرارته يصير نارا و
النار اذا انتقص حرارته ينقلب هواء الى غير ذلك فذهب القوم الى ان الصور النوعية
الفائضة على المركبات العنصرية ايضا تابعة للكيفية العارضة للاجزاء العنصرية المركبة
هي منها لكن لا يكفي في حدوث الصورة الواحدة بالمعنى اتحاد كيفية الاجزاء العنصرية
المركبة هي منها لكن لا يكفي في حدوث الصورة الواحدة بالمعنى اتحاد كيفية الاجزاء العنصرية
باي نحو كان الا يرى ان كيفية الاجزاء العنصرية كلها واحدة بالجنس وبالحلول وبالموضوع ايضا
ولا يعرض لمجموع تلك الاجزاء صورة واحدة بالعدد وان كثيرا من الاشياء متحدة في نوع واحد
من الكيفية المزاجية كقطعتي ياقوت ليس لها صورة واحدة بالعدد بل مناط ذلك الى ان يعرض
للاجزاء العنصرية المنحصرة المتماسة كيفية واحدة بالعدد بان يخلع تلك الاجزاء
كيفياتها ويعرض لجميعها كيفية بسيطة واحدة بالعدد فهي تستتبع صورة واحدة بالعدد
سواء كان الاجزاء المفروضة في تلك الكيفية متحدة في النوع كقطعة ياقوت
متشابهة فان مزاج ابعاضها نوع واحد او مختلفة فيه كعضو فان امزاج اعضائه
انواع مختلفة معدلة بعضها اشد من بعض ولا يذهب عليك انه لا يلزم من بساطة
الكيفية العارضة للاجزاء العنصرية ان يكون الاجزاء العنصرية متشابهة في
الكيفية بمعنى ان الاجزاء المائية مثلا لا يكون ابرد من الاجزاء المائية الاخرى
اخرى منها بل علو اذ للشعر اطرافا وانما قلنا لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الاجزاء
العرضية لتلك الكيفية البسيطة مختلفة ويكون الاختلاف بين هذه الاجزاء للكيفية

مثلا في الممتزج ابرد من النارية   واحتج الشيخ على فساد هذا المذهب
قد احتج الشيخ على فساده في الهيات الشفاء بقوله ولو كان هذا الراي حقا لكان المركب
اذا تسلط عليه النار وفعل فيه فعلا متشابها فلم يكن التفرق والاستحالة الى شيء
مستحيلا بسرعة الى النارية والى شيء رطب يتقطر الى اخر ما ذكره قال بعض الفضلاء
العلامة في شرح المواقف وبطلانه مما حكيناه من حكاية التفرق والاستحالة ان اختلاف
ما يظهر فيها اي في المركب من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها اي في المركب من
تلك الاجزاء يعني اذا وصلنا فيها قطعة لحم مثلا يمين الحجم ما يتبخر متقاطرا والى كل ارضي
لا يتقاطر فدل ذلك على ان الاجزاء التي في المركب مختلفة في الاستعداد للتقطر وعدمه
اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل متقاطرا او غير متقاطر وهو اي اختلاف الاستعداد
دليل اختلاف الماهية لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات وفيه بحث لانه ان اراد بالاستعداد الامكان الذاتي فلا نسلم ان
الاتفاق فيه يستلزم الاتفاق في التقطر وعدمه وانما يكون كذلك ان لو استجمع تلك
الاجزاء كلها شرائط التقطر وعدمه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يحصل لبعض
اجزاء اللحم شرائط التقطر دون البعض الاخر فلذلك يكون متقاطرا دون البعض
وان كان الكل مشتركا في امكان التقطر وعدمه وكون الوضع في القرع والانبيق
شرطا كافيا فيه ممنوع وان اراد به الكيفية الاستعدادية فنسلم كون الاتفاق فيه يستلزم
في التقطر وعدمه لا كون تلك الكيفية من لوازم الماهية كيف وانها موجودة خارجية
عندهم فتكون من لوازم الوجود الخارجي وايضا ما ذكر منقوض باجزاء العنصر الواحد
اذ نقول ان بعضها يستحيل عنصرا وبعضها عنصرا اخر فانا اذا شاهدنا انقلاب بعض الهواء
الى الماء وبعضه الى النار فيدل ذلك على ان اجزاء الهواء متفاوتة في استعداد المائية
او النارية وعدمها اذ لو كانت متفقة لكان الكل ماء او نارا الى اخر ما ذكره وفي تحقيق
اذ نختار ان المراد بالاستعداد هنا القوة الباقية في الممتزجات على نقل الشيخ في طبيعيات
الشفاء عن المعلم الاول بقوله ثم قال ارسطو بعد ذلك بل الممتزجات قد تبقى فيها بالقوة
اعني بالقوة الفعلية التي هي الصورة لا الاستعداد المعتبر في المادة حسبما نقلنا عنه
انفا ولو صح ذلك ان الممتزجات عندهم وقت الامتزاج ذات اقسام نار وهواء وماء

وارض

وارض ثم اذا امتزجت وتفاعلت وخلعت كل واحدة منها عن كيفيتها الخاصة بها حصلت
في المجموع كيفية بسيطة فامتزجت الممتزجات المذكورة نوعا غير الانواع التي كانت كاللحم مثلا
لم تبق هناك كما هي فان الاجزاء التي كانت مائية وان لم تبق لكن تبقى تلك الاجزاء قوة المائية حتى
اذا بطل اللحمية صارت ماء والحاصل ان هذه الاجزاء بحيث اذا لم يكن مانع كانت ماء واذا
احدث مانع عن كونها ماء كاللحمية لم يكن ماء ثم اذا زال ذلك المانع عادت ماء والمعلم الاول عبر
عن ذلك بقوة الماء والشيخ فسرها بالصورة وعبر عنها انما كانت في الاجزاء المذكورة مقتضية
لذلك كما كان فيها امر مقتضيا لكونها باردة فاذا احدث مانع عن البرودة كمجاورة النار
فزالت البرودة ثم اذا زال المانع عادت باردة وكذا الحال في الاجزاء النارية والهوائية
والارضية واستدل الشيخ على وجود الصورة المذكورة في الاجزاء العنصرية التي صارت
نوعا اخر بما نقلنا عنه في هذه الحاشية وحاصله انه لو لم يكن الصور باقية فيها بل كانت
كلها متشابهة لا يكون لبعضها قوة المائية مثلا دون بعض اخر فاذا فعل النار فيها فعلا
متشابها لم يصر بعضها ماء وبعضها ايضا الى اخر ما فعل النار فيها فعلا متشابها يصير بعضها ماء
وبعضها ايضا لا يتوجه عليه ما اورده المعترض لانا اعتبرنا فعل النار فيها لاختلاف ما
اذا كانت فيها القوى المذكورة فانه اذا بطل اللحمية بفعل النار عاد كل بعض من الاجزاء
الى ما كان قبل حدوث اللحمية فالاجزاء التي كانت نارية عادت الى النارية والتي كانت مائية الى
المائية وكذا الهوائية والارضية وعلى هذا ينبغي ان نحمل القوة في قوله مع حفظ البسائط
على القوة المذكورة التي سماها الشيخ صورة لا على ما يكون بالقوة التي بالفعل لانه دليل على
وجود العناصر بالفعل في المركبات فانه غير تام كما عرفت ولا يجري هذا الدليل في البسائط
اذ انقلاب بعضها عنصرا وبعضها عنصرا اخر باقتران امرين مختلفين مثلا اذا استولى
على الهواء الحرارة يصير نارا واذا استولى عليه البرودة يصير ماء والدليل المذكور يدل
على ان انقلاب بعضها شيئا وبعضها شيئا اخر باقتران امر واحد متشابه الغير المتشابه يدل
على بقاء القوى فيها   اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه قال بعض
الفضلاء يحتمل ان يكون تلك الاجزاء متصغرة متفرقة حال الكون دون البرد
فلذلك يرى في الماء دون الاول ويحتمل ان يكون على البسائط في حال الكمون دون
البرد وسببه لا يكون في الاول الملاسة الناشية بين اجزاء الماء كلها بان يكون الاجزاء

الثانية فعلق باجزاء ارضية وبنقضي بقضها ويكون كذلك في الثاني وفيه بحث لان
حال البحر وحال الاشار المارفيه وهو متخلخل وحال الكون فيكانف فيكون المناسبة الكون
اتم منها حال البحر ور تختلف الامزجة في الاعداد قال بعض الفضلاء فان قالوا ان
المعد لفيضان الصورة او النفس المزيج ليس الا المزاج والمناسبة للمبدأ في الوحدة لنسبة
وفيه بحث اما اولا فلا نعرف منهم بكون المزاج معدا لفيضان القوى والنفوس حاملا لفري
اليه اذ لا بيان لا يجوز اجتماع المعلول مع العلة زمان حدوث المعد ثم لا دليل لهم يدل
على امتناع اجتماع المزاج مع فيضان الصورة او النفس بل يصرحون بان المناسبة
في الوحدة التي هي تحقق مع المزاج الذي هو علة مقتضية لها فما يجوز اجتماعها في الاول
حدوثها مع الفيضان عن فيضان لم فيلزم جواز اجتماع المزاج في ذلك الزمان ايضا ودعوى
ان الفيضان يتوقف جميع المركبات المزاجية على شرط لا يمكن اجتماعه مع المزاج في زمان حدوثه
مالا يدل عليها شبهة فضلا عن البرهان على ان كلام بعض المحققين يشعر بان الفيضان لشعريان
الفيضان بعد المزاج انما يتوقف على كون الممتزج محلا لنقل الصورة وثانيا انها والشبهة ان
محلية النفس للمذكور لا ينافي الاجتماع مع حدوث المزاج وفي كونه بحثا اذ قولها ولا دليل
لهم يدل على امتناع اجتماع المزاج مع فيضان الصورة او النفس غير تم والدليل على ذلك
ان حل المزاج الواحد المقتضي لمناسبة المزاجات مع المبدأ في الوحدة هو العناصر الاربعة
وعند فيضان الصورة او النفس لم يبق العناصر الاربعة بل يتبدل الى نوع من انواع
المواليد الثلث كما ضعفنا آنفا فلو بقي المزاج المذكور مع الصورة او النفس يلزم بقاء
بقاء العرض بعد فناء موضوعه نعم لو قوض بعد فيضان الصورة او النفس على
الممتزج المنقلب مزاج لا يقول وهو غير المزاج المعد للصورة او النوع نعم قال واما ثانيا
فلا نسلم جوزوا تعلق نفس واحدة بالافلاك الكلية المركبة من الافلاك الجزئية الواحدة
وحدة اجتماعية بنسبة اسباب الافلاك الجزئية على الوجه المخصوص بل يجوز بعض المحققين
تعلقها بالافلاك الثمانية بل السبعة كما مر فاجازوا تعلق نفس المركب من الاجرام المتعددة
الواحدة وحدة اجتماعية وحصل المناسبة بين المقتضي والمقتضى في صورة ذلك الاجتماع
المخصوص بدون اشتراط شيء يوجب المناسبة بينها في الوحدة الحقيقية فلم لا يجوز ان
يكون اجتماع عناصر متعددة على الوجوه المخصوصة المقتضي لكون المجموع واحدا وحدة اجتماعية

على انحاء شتى كافيا في فيضان القوى او النفوس من غير اشتراط شيء تقتضيه ذلك الاجتماع
من المزاج ولا فرق بين المستفيض القديم والحادث في اشتراط المناسبة بينه وبين
المقتضي حتى يقال ان المناسبة ليست بلازمة في فيضان النفس الفلكية بخلاف صور
المركبات العنصرية ونفوسها فلا يلزم من عدم الاشتراط فيها عدم الاشتراط في
الثانية وايضا انهم جوزوا في فيضان المزاج كون المحل واحدا بالاجتماع ولم لا يجوز ان يكون
المناسبة في تلك الوحدة كافية في فيضان القوى والنفوس فان قلت يرد ايضا انهم جوزوا
تعلق النفس بالكواكب وكانت الاذناب مع انه لا مناسبة بينها بحسب المزاج لانه ليس وحدانية بل
حاصل من اجتماع العناصر الاربع وتلك الكواكب مركبة من العناصر الفلكية الا ان دون الارض والهواء
ثم لا يجوز ان يكون كذلك النفوس المركبات العنصرية قلنا لا يرد لان دعواهم ان المزاج المعد
في المركبات من العناصر اذ المناسبة لا يكون الا بجنسه فتامل وفيه بحث لان زمان الفلك
ليس مقيدا على نفسه عندهم فلا يقتضي على الاضلاع المجتمعة بلا مزاج نعم هناك بحث يستفيض قبل
فيضان الصورة او النفس على القياس المجتمعة على بل بعد ما تدرج بعد نعم اما وجدنا ان
امانسا كرغيرها وقد نقلت ما يشبه تصريح الشيخ بجواز كلا الامرين بخلاف الحوادث فان
موادها مقدم على حدوث نفوسها او صورها فهنا لك يجتمع امور اخر تعين عليها صورة او
نفس والفرق بين الصورتين ظاهر واما فيضان المزاج فمناط انكسار صورة كيفيات العناصر
المستلزم لزوال الكيفية كل واحد منها واستعدادها لقبول الكيفية واحدة لا اجتماع العناصر
ولا يكفي اجتماع العناصر في فيضان المزاج حتى يصح ان يقال لم لا يجوز ان يكفي في فيضان النفس
كما يكفي في فيضان المزاج ثم تعلق النفس بها وان الاذناب بعيد كما ذكرنا وعلى تقدير وقوع
ذلك فيجوز ان يكون مركبا من العناصر الاربعة ويكون في قريب كرة النار لا ينافي ذلك كما
ان يكون الحيوان في الماء لا ينافي تركبها من العناصر الاربعة فلم يثبت الاشتراك من ذوات
النفس مركب من تلك عنصر حتى يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون نفوس المركبات العنصرية
كذلك ثم ان تصغير العناصر وامتزاجها على اختلافاتها ونسبة الله تعالى حال الامزجة
بالقرب والبعد بنسبته الى الاعتدال يقتضي ان المزاجات المتفقة في مقادير العناصر يكون
امزجتها قريبا من الاعتدال وبعدا عنه بحسب تصغر الاجزاء وامتزاجها واما المزاجات
المخالفة في مقادير العناصر فلا يلزم ان يكون ما يكون اعتدالا واصغر اجزاء يكون اقرب.

من الاعتدال الحيواني ان يكون بعيدا عن الاعتدال بواسطة التفاوت الفاحش في مقادير
الاجزاء العنصرية   ضعف الوحدة ضعف وحدتها ثم اذ جعلت الوحدة على ما قرره
الشارح من استقراء الفعام على كيفية وحدانية حصول هذا المعنى في المعدن والنبات والحيوان
على التوالي الا انه يكون للمعدن ضعيف الوحدة دونها ولذلك اكتفى المص في اختلاف
الاعداد بقرب الامزجة وبعدها عن الاعتدال ولم ينضم اليه قوة الوحدة وضعفها كما
فعله الشم   لا على امتناع وجود مركب الخ يمكن ان يقال تساوي مقادير كيفية الاولى
يستلزم تساوي قبول البسائط اعني قبولها الغير المتناهية التي فيها الكلام لانه قبولها بواسطة
بعض تلك الكيفيات كما فهم مما نقلنا من الشفاء في اثبات تشابه الاثار فيكون الميل بحسب الكيفية التي
يختلف باختلافها فاذا تساوى مقادير الكيفيات الاولى في المركب تساوى قبول بسائطه والدليل
الدال على انتفاء مركب تساوى قبول بسائطه فيستلزم انتفاء مركب تساوى مقادير كيفياته الاولى
لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما قول الشم يمكن ان يكون كيفياته الاولى متساوية
ويكون قبول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم او الوضع او غيره لا كتفاوت ابعادها عن
امكنتها الطبيعية كما هو مبحث لان الميل لا يتفاوت بشيء من الامور الثلثة المذكورة فان الميل
المذكور هو الميل البسيط من الخفة والثقل وذلك لا يختلف باختلاف الكم والوضع والبعد عن
المكان الطبيعي اذ لم يحدث احدى فاعليه بالجهة اما اذا تتبعا اصلها فقد تحقق ان زيادة
ثقلها فانه اذا انحد يصير اصل الازدياد بزيادة تقضي نحو ذلك قد يتفاوت الحركة لا الميل
باختلاف الكم والوضع اذ اتفاوت نحو المعاوق باختلافهما واما تفاوت البعد
عن البعد عن المكان الطبيعي فليس شيئا لاختلاف الحركة ايضا بل الميل بالحركة الطبيعية حركته
ما دام يتحرك كما فصلناه في الحواشي السابقة وانى ذلك من تفاوت الميل والحركة تتفاوت
البعد عن المكان الطبيعي مبدأ اي بافرض انه غير متناه الخ اذ الكلي في الميل بهذا القدر
لم يظهر الخلف لجواز ان ينقص احد الخطين على الآخر قبل النقصان مع كونهما غير متناهيين
فان بعض ما هو غير متناه يجوز ان ينقص على بعض آخر كما مر وح لا يلزم ان يكون المتفاوت
بين الخطين بالقدر الذي فرض نقصان احدهما عن الآخر في هذا القدر صحيحا ان يراد في
تفسير الخلف فيه ما على عدم ازدياد احدهما عن الاخر قبل النقصان عنه   ان الانحلال
انما ثبت ان يتوفر اجزاء بين متناقضين غيرهم اذ لا يفرض مع فرض الخطين ان يكون بين طرفيها خط

واصل حتى كما فرضنا امرين متناقضين بل فرضنا متصلين زاوية مطلقة او مخصوصة هي تلك اما متناهية
غير متناهيين على تقدير انها هي الابعاد ومن البين جواز ذلك على التقدير المذكور وبينهم
منه لانه لا يكون بينهما انفراج يكون نسبته الى الضلعين المفروضين نسبة ما الى الشفاء
او انفراج يجب ان يفرض فيه خط مساو للضلعين المفروضين وكل واحد منهما مستلزم لتناهي
الضلعين المفروضين لا تناهيهما وجود الضلعين الغير المتناهيين مستلزم لعدمها وكل ما يستلزم
وجوده عدمه كان محالا فلا تناهي الابعاد المقتضي لجواز الضلعين وكل ما يستلزم يكون محالا
وهو المطلوب   اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة قال بعض الفضلاء ان
اراد وا ان يكون حقيقة الجسم حقيقة واحدة انها واحدة في جميع افراده مع كونها ذاتية له فمجرد
اتحاد حدها فيه لا يدل على الاتحاد المذكور المعتبر بذلك المعنى لجواز ان يكون حقيقة الجسم وحده
خارجين عن حقيقة افراده اللهم الا ان يراد باتحاد الحد الاتحاد المعنوي يكون الحد ذاتيا لجميع افراده
وهو ممنوع وما ذكروه من ان الجوهر القابل الخ حد لجميع الاجسام من حيث انه جسم فلا يلزم ذلك
كيف وان الجوهر من حيث المعنى فلا يكون جنسا لما تحته وان ارادوا مجرد الاتحاد والاشتراك
المعنوي فلا شبهة في ان اتحاد التعريف حتى يستلزم ذلك سواء كان ذلك حدا او رسما اما
الحد فظاهر واما الرسم فلانه لا بد ان يكون ملازما مساويا لحقيقة الشيء فوحدته واشتراكه
اشتراكها وح لا يكون النزاع المذكور بين بعض المتكلمين الا ان حمل كلامهم على هذا لا يعد
عن الصواب ولا يعقل احد باشتراك الجسم لفظا والنزاع في كونه ذاتيا لما تحته هو المراد بالاثبات
وفيه بحث اذ مع كون الجسم ذاتيا لما تحته من الاجسام يندفع باعتبار خواص الذاتي فيها كالجوهر
عند جمهور القوم ذاتي للجواهر المجتمعة وليس من المقولات العامية والمقولات العشر فيها ذلك والبطلان
ليس نزاعهم في ان الجسم الذاتي لما تحته ام لا بل نزاعهم في ان الاجسام متماثلة الحقيقة ام لا فان
جمهور المشائين اثبتوا في كل نوع من انواع الاجسام صورة نوعية خاصة به يكون مبدأ للاثار
الذاتية المخصوصة بذلك النوع والمتكلمون وصاحب الاشراق انكروها   فان الجسم لا يخلو
عن الحركة والسكون غير تام اذ قد نقلنا في مباحث الحركة عن الشفاء ان الجسم حال ما يكون متحركا
ولا ساكنا   وان اريد به انها تقتضي ان يكون لكل ضوء في فرد منه مسبوقا بالغير
ثم اقول هذا ايضا غير مسلم لجواز ان يكون بعض افراد الحركة غير مسبوق بالغير كما ذهب اليه
لكنها فانهم صرحوا بان الحركة الحافظة للزمان تتخصص واحدا بالفعل لكنه انتقالية من حال الى حال

ان اراد به انه لابد ان يكون للمتحرك حال متقدم على الحركة فقد ان ما بما ينتقل منها الى الحركة
ثم ان الحركة لا تقتضي ذلك وان اراد به ان الحركة لا يكون الا مع الانتقال من حال الى حال كما قال
من ان الى ان فسلم لكن ذلك لا يقتضي تقدم الحال المنتقل منها على بعض الحركة لا على جميعها لجواز
ان يكون هناك تحصل ازلي عن الحركة ويكون مع اي بعض يفرض فيها انتقال من حال الى حال فتامل
قال بعض الفضلاء ان قيل كيف يجوز عدم مسبوقية تلك الحالة بالعدم مع انها توسطت وتخصصت
بين المبدأ والمنتهى قلنا لا يمكن ان يقال فيه مثل ما جرى في السوال في الشق الآخر لانه ضروري فلا بد
ان يقال انه الافراد الى غير النهاية في الماضي قلنا المتوسط وان اقتضى المبدأ لكن لا يقتضي
مبدأ معينا مخصوصا الا اذا كان حادثا بل انما يقتضي مبدأ مطلقا فجاز ان يتخير المتوسط
المتخصص ابدا بسبب الانتقالات الغير المتناهية من المبادي الغير المتناهية وفيه بحث لانه ان اراد
ان المتوسط يقتضي مبدأ ما فلا يحتاج الى مبدأ معين فالامتناع تحقق العام لا في ضمن خصوصية
ما قال الشيخ في الشفاء اتفق اهل الصناعة على انهم لم يحققوا في الخارج ما لا اولى ان يقال
ليس للحركة الازلية مبدأ نعم لا اخلال في العرض بما ذو ضرر لا يتحقق الا من خصوص يكون
قبل كل حركة حركة لا الى نهاية فيه بحث اذ لو لم يلزم ان يكون قبل كل حركة حركة فما لم يتحقق فرد من
الحركة لا يتحقق فرد آخر منها وهكذا حكم سائر الافراد فلم لم يحصل فرد منها حتى يحصل بعده فرد
آخر بل اذ الاحاطة العقل فرد انها تجوز ان يكون بعد فرد آخر فرد لما آخر بعد آخر
ولما لم يطلع على جميع الافراد بهذا الوجه لم يظهر الخلف عنده اما اذا لاحظ الافراد اجمالا و
يذكر ان شيئا منها لا يحصل الا بعد حصول آخر يحكم بعدم حصول شي منها واقول ان
ما سلمه المعترض امر يصعب عليك ان تحصله غير لازم على المعترض وهو الحكيم بل ما ذهب اليه من ان
الكل فلك غير ما انه ليس الحركة تقتضي حال تلك المقدمة كما لا يخفى ثم ما ذكره انما يكون كافيا
للمستدل لو تم ما استدل به على تناهي افراد الحركة او سلمه المعترض عند ذلك وليس كذلك فكيف
يكفيه ما ذكره ان الحركة بحث العلماء من اضداد ان اراد بالحركة المتوسطة فلا نسلم انها
اذ هي امر بسيط لا جزء له اصلا وان اراد بها الحركة القطعية فهي امر وهمي لا تحقق له في الخارج
فلا يلزم وجود المسبوق بدون السابق وعلى تقدير وجودها لا يكون اجزاؤها حاصلة حتى
يكون بعضها سابقا وبعضها مسبوقا في نفس الامر بل اجزاؤها فرضية فيكون اتصافها بالسابقية
في نفس الامر وعلى تقدير حصول اجزائها واتصافها بالسابقية والمسبوقية في نفس الامر فلم لا يكفي

في اتصاف اجزائها بالسابقية وقوع شي آخر بعده في نفس الامر سواء فرض ذلك الجزء بعده او لم
يفرض كما يكفي في اتصافها بالمسبوقية وقوع شي آخر قبلها فيها واذا كان كذلك فجاز ان
يكون الحركة الازلية كما هو مذهبهم فلا يلزم وجود المسبوق بدون السابق اذ
يوجد بعد كل شي شي اعني الحصول في الحد المحسوس ان اراد انه محسوس اولي
فغير تام اذ المشهور الاول وهو المراد بالمحسوس هنا منحصر في الالوان والاضواء عندهم وان
اراد انه من المحسوس ثانيا لما يوهم لكن لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج فان المشهور الثانوي
قد يكون معدوما فيه كالمراد ان الحصول هو الوجود وقد عرفت انه امر عقلي اعتباري فلا يكون
موجودا في الخارج وهو تام في الحركة والسكون ثم والمستند فقط والحادث
اليومي مسبوق ومحض فيه بحث اذ الحادث اليومي حال وجوده يتصف بالسابقية بالاضافة الى
ما يحدث بعده كما انه يتصف بالمسبوقية بالاضافة الى ما قبله وكما لا ينافي اتصافه بالمسبوقية
بل يكفي تقدم عليه كذلك لا يتوقف اتصافه بالسابقية على وجود مسبوق يكون موجودا
حال الاتصاف بالسابقية بل يكفي تأخره عنه نعم لو وجد هنا كذلك ولم يوجد بعده حادث آخر
لزم ان يكون مسبوقا محضا او وجوده غير ثابت هذا الدليل راجع الى التطبيق فيه بحث
انه لا يجري في جزئيات الحركة لعدم اجتماعها في الوجود لا حادث اليومي مستند الى الحادث
الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بالاخرى الى غير النهاية فيه بحث
اذ لو لم يتوقف وجود واحد من تلك الحوادث على وجود حادث آخر حكمه حكم الاول فيه ايضا بحث
حادث حتى فيه حادث آخر فلا يحصل العقل في هذه السلسلة فلعله انه اذا اسند العقل خصوص
بعض تلك الحوادث الى بعض آخر وذلك الآخر الى آخر وهكذا لم يقدر على استحضار احاد
السلسلة لعدم تناهيها فلم يظهر عنده استحالتها اما اذا لاحظ جميع آحادها اجمالا وتذكر ان احدا
منها لا يحدث بالفعل ما لم يحدث واحد آخر فلا يمكن ان يسند اليه انه ما دام للواحد الآخر
حكم الواحد الاول لم يحصل شي من احاد السلسلة بالفعل قال المعلم الثاني في شرح لتعليم الدروس
لا يجوز ان يكون علل متحركة لا نهاية لها لان كل واحد منها خاصية الوسط فيلزم بالعرض والطرف
نهاية فهذا الطريق لا يمكن صد والحادث عن القديم وان استدل المناظر من ان طريق
صدوره عنه عند الحكماء ذلك وطريق صدوره عنه عندهم ان يصدر عن القديم
حركة ازلية وهي من حيث انها في سطوح الزمان يصير مبدأ لحدوث حادث ومن حيث انها

في سطر آخر بعد وثبات حادث آخر قال المعلم الثاني لولا الحركة لم يصح صدور الحادث عن القديم
فان قلت جميع ما يتوقف عليه الحادث ان كان قديما يلزم قدم الحادث وان كان حادثا
ينتقل الكلام الى ما يتوقف عليه هذا الحادث وهلم جرا وانتم حيث ان بهذا التسلسل لا يصح
حصول شيء قلت قد عرفت ان الحركة الواقعة في زمان مخصوص معد للحادث فاذا انتهى
هذه الحركة بانقضاء الزمان المذكور تتم جهات تأثير المؤثر القديم في الحادث فيحدث
منه واذا كان كذلك كان مناط صدور الحادث تصرم الزمان وانقضاءه ولا يتوقف
تصرمه وانقضاؤه على حدوث امر آخر غير ذات الزمان فانه بذاته يقتضي التصرم والتقضي لا يقال
ان تصرمه وانقضاءه مستلزم حدوث امر لكن من الجائز ان يكون ذلك الامر انتهاء
الحركة الحافظة لذلك الزمان وصل انتهاؤها باعداد ارادة المتحرك بتلك الحركة ويكفي عدم
الارادة المذكورة بواسطة وصول المتحرك الى نهاية مسافة الحركة المذكورة ويكون
وصوله اليها بواسطة الحركة الازلية التي قدر ان بينهما ما دام لا يلزم التسلسل على ان ما ذكر
من كون التأثير في زمان ان يكون ذلك الزمان شرطا للتأثير وعدمه للانقطاع كان تأثير الآني
لا يلزم ان يكون الآن شرطا له وعدمه للانقطاع الآني ان الباري واحد من جميع الجهات
بل هو مختار بمجرد ارادته وتعلقها قال الشيخ المحقق كمال الدين البحراني في كتابه المسمى بالقواعد
المرامي هنا ان اصلين احدهما ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان والثاني
ان الشيء حال حدوثه يصدر عن المؤثر لم يصدر عنه اذا كان الفاعل لا يصدر عنه الا وقت
وجوب صدوره كان حكم الفعل بالنسبة اليه على وجهين اما واجبا وهو عند تكامل شروط
المؤثرية واما ممتنعا وهو عند فقد شرط من شروط المؤثرية ولم يصح اثبات قسم ثالث
وهو امكان الفعل في حال دون حال ويلزم عليه ان فعل الباري تعالى في الازل اما ان يكون
مستجمعا لجميع شروط المؤثرية او لا يكون مستجمعا فان كان مستجمعا وجب صدور الفعل عنه و
لزم قدم العالم وان لم يكن مستجمعا استحال وقوعه في الازل لكن الشروط التي ترجع الى
المؤثر اما ان يكون لازمة لذاته او عارضة فان كانت لازمة لزم قدم العالم و
الا كان حصوله في وقت دون وقت ترجيحا للممكن من دون مرجح وان لم يكن لازمة
بل عارضة كانت حادثة وعاد الكلام في حدوثها وبصعوبة هذا السؤال فرع قوم
الى ان حصول الشرط في التأثير هو العلم بالمصالح والمفاسد والمصالح والمفاسد تختص بالاوقات

او بانقضاء تقدير الاوقات وذلك فيما اخر شرط التأثير لذلك لا ما يرجع الى المؤثر
في ذاته وقد قدمنا في الاصل الاول فساد هذا القول وفرع قوم آخرون الى اثبات الارادة
القديمة وجعلوها الذاتية متعلقة بالحوادث في اوقاتها والكلام في الارادة كالكلام في
الذات المريدة ويستوي في الاصل الاول ما يدل على فساد القول بالمعاني القديمة وفرع آخرون
الى القول بالارادة الحادثة وكلامهم هو الاضعف لان الكلام في حدوث الارادة كالكلام
في حدوث المراد واعتذارهم بان الارادة ليست مقصودة فلا تحتاج الى ارادة سابقة
لو سلمناه لم ينفعهم لانا نقول الارادة لا تحتاج الى ارادة بل نقول اذا كانت حادثة فكانت
جائزة واحتاجت الى مؤثر والمؤثر ان كان مستجمعا لشروط المؤثرية وجب ان يصدر عنه
هذه الارادة من قبل وان لم يكن مستجمعا للشروط فالذي يحدد عنه هذه الارادة فيصير
الفعل وفرع آخرون الى ان الفعل لا يصح صدوره في الازل فيكون استكمال شروط المؤثرية
راجعا الى القابل لا الى الفاعل وهذا ضعيف ايضا لما سبق من ان العلة المحوجة الى المؤثر الامكان
دون الحدوث وعلى ذلك يصح ان يكون جائز الوجود وان كان لا اول لوجوده قابلا للتأثير
من واجب الوجود فلا يجوز تخلف الاثر عنه اذا حصل القابل وتكاملت شروط الفاعل
وبطل ان يكون الازل مانعا او ما يجري مجرى المانع فان قالوا ان الاثر اذا وقع في الازل
لم يسم اثره مفعولا ولا يسمى مؤثره فاعلا قلنا الخلاف في العبارات فانما الخلاف في
المعنى ونحن نلزمكم ان تجوزوا ان يكون العالم ازليا جائز الوجود وان لم يسم مفعولا لكن
فاعلا ولسنا نلزمكم ان تسموا وهذا موضع يحتاج الى بحث اشفى من هذا هذا كلامه لا يقال الذي
عدم الارادة الحادثة ارادة اخرى وتعلقها وهكذا الى غير النهاية لانا نقول اذا كان
كذلك يكون كل واحد من تلك الارادات والتعلقات موقوفا على واحد آخر منها فلا يحصل
شيء منها بالفعل كما مر مرارا والبحث الاسمى ما حققنا في الحواشي السابقة من كيفية صدور الحادث
عن القديم قال صاحب المحاكمات فان قلت نحن نعلم بالضرورة ان تعلق الارادة لا يتوقف على
نفسه والا لزم توقف الشيء على نفسه فاذا لم يكن للفاعل مرجح الى تحصيل ذلك التعلق كان
نسبته اليه والى عدمه سواء وكان تحصيل ذلك التعلق وعدم تحصيله وصدوره وعدم
صدوره سواء فلا يجوز ان يكون ذلك التعلق فعلا لذلك المريد اذ الفعل كما يقال انه
اذا كان صدور الشيء ولا صدوره عن الفاعل متساويين امتنع صدوره عنه الا لمرجح

مؤثره

خارج تلك لانه بعد وبما ذكرتم من النقض على كليها بل في النفيا اذا كان الفاعل موجبا
واما اذا كان مختارا فلا يبعد ان يدعى العلم الضروري بصحة نقضها فان الشخص
الجائع الذي يشتد به الجوع اذا وضع بين يديه رغيف فانه يبتدأ باكل جانب معين منه
دون سائر الجوانب لا لامر يقتضي ارادة ذلك الجانب وترجيحه على سائر الجوانب فان قيل
لانه انه يبتدأ باكل جانب معين منه لا لامر اقتضى ذلك الجانب ولم لا يجوز ان يكون ارادة
ذلك الجانب لكونه اقرب اليه او احسن لونا او اكثر نضجا قلت نفرض الكلام فيما اشترك جوانبه
باسرها في كل ما ذكرتم اما ان يبتدأ باكل شيء من جوانبه الى ان يموت جوعا فذلك بين الاستحالة
واما ان يبتدأ باكل المعين واعرض على بعض لانا لا نا نعلم امكان وجود رغيف متساوي
جميع جوانبه في الامور التي ذكرتم من القرب والبعد وحسن اللون وكثرة النضج وغير ذلك
كيف وان فرض بحيث يكون البعد بين الجائع وبين كل جزء من اجزائه بعدا واحدا لكان
اما اذا كان المقابل للجائع واحد جميعه فلان البعد بينه وبين كل جزء من جوانبه ليس واحد
محال لانه حينئذ يكون هو مركز لزاوية قائمة وبينه وبين مركز الرغيف وبه زاوية حادة ودونه
القائمة اعظم منه وترى الحادث وان فرض رغيف متساوي الجوانب في الامور المذكورة وان كان
محالا قلنا لا يبتدئ الجائع باكل شيء من جوانبه واصلا الى ان يموت جوعا اذ المرجح ان كان نفس العلم
محالا آخر هذا ما ذكروه وهذا كما ترى لا يقتضي الا رجحانا ما عنهم فيلزمهم جميع كلمة تلك المعتقدة وعلى تقريرها
ولا حاجة لنا الى اثبات تصحيح المرجح فيما ذكرتم من الفروض فان نقض ذلك يكون نقضا لتلك الكلية
التي ادعوا ضروريتها وتجويز المرجح في المثال الجزئي مع انا نقدح فيما هو المقصود بل عليهم
ان يبينوا تلك المقدمة ضرورتها على الجميع ذلك ونحن نحتاج الى ان الفاعل المحصل لتعلق ارادته
لا يخلو من ان يكون نفسه بالنسبة الى متعلق الارادة او موجبا فان كان الاول فيتوقف تعلق
الارادة او موجبا فان كان الاول يتوقف تعلق الارادة على ارادته وتعلق الارادة
به ويلزم التسلسل في الارادة او في تعلقها كما سنعرفه وقد بينا امتناعه وان كان الثاني
فقد ترجح احد المتساويين من الفاعل الموجب بلا مرجح وقد اعترفتم بامتناع ذلك عنده تم النقض
التي صنعها كلية ففسد مقدمته لا يقبل المنع اصلا والخلل عقول جمهور العلماء شاهدة
عليها حيث اتفقوا على ان وقوع كل واحد من طرفي الممكن يحتاج الى مرجح ولولم يصدق فهذه
المقدمة كلية انسداب اثبات الصانع فهذا غير مسموع والسند الذي ذكره منقول لكانكم عن

بعض الاماصل وما تماما فلانه لما منع صدق النقض المذكورة كان قول العامل فان قلت لانه
انه يبتدأ باكل جانب معين فما لا للمنع بالمنع وهو غير مستقيم ثم على تقدير اشتراك جوانب الرغيف
باسرها في الامور المذكورة وابتداء الاكل من جانب معين منها لا يلزم وقوع احد المتساويين
بلا مرجح لاحتمال ان يكون هناك مرجح آخر كنوع نظر اولا الى احد الجوانب او عنايته
بان يحرك يده لوجه مخصوص والكل منها ما ذا احدكما هذا الوجه يصل الى الجانب في شيء
من الامور المذكورة فانه لم يكن ايضا منه في نفس الامر الى غير ذلك وبالجملة الامور الصالحة
للترجيح في الصورة المذكورة اكثر من ان يحصى واشتراك كل جانب من الرغيف فيها ممتنع
بل متعذر لكن يصح ان يبنى على ذلك المنع نقض ضروري باتفاق جمهور العلماء ثم قال ان
ما ذكروه من النقض الكلية منقوضة بصور منها انه لا شك ان جميع النقط المعروضة
في الفلك متساوية في الماهية وكذلك جميع الزوايا المفروضة فيه متساوية في الماهية وكذلك
القول في جميع الخطوط المفروضة فيه فتعين نقطتين معينتين لان يكونا محورا دون سائر النقط
والدوائر والخطوط ترجيح من الفاعل المحرك لاحد الامور المتساوية على الاخرى من غير مرجح ومنها
انه لا شك ان نسبة الفلك المحرك للجسم الى ان على الحركة وكذا الحركة المختلفة المقادير
الى غير ذلك مع ان كل واحد من الافلاك اختص بحركة في مقدار معين الى جهة معينة دون سائر الجهات
وما ذلك الا ترجيح من الفاعل المحرك لاحد الامور المتساوية على الاخرى من غير مخصص ومن
منها انه لا شك ان كل واحد من الافلاك الشاملة للارض وكل واحد من الثوابت وهي
الافلاك العظيم الشاملة للارض المذكورة في الافلاك الشاملة بسيطة متشابهة الاجزاء وكذلك
كل واحد من الكواكب اختص بموضع معين من الثوابت ان كان مركوزا في الفلك كالشمس
سائر الثوابت وكذلك كل واحد من الثوابت اختص بموضع معين من الفلك دون سائر المواضع
وكذلك اختص جانب معين من الفلك بكونه وجها والجانب الآخر بكونه خصبا دون سائر الجوانب
مع تساوي الجوانب باسرها في الماهية لكون الفلك بسيطا وكل ذلك ترجيح من الفاعل لاحد الامور
المتساوية على الاخرى من غير مرجح واجابوا عن النقوض المذكورة بانا لا نسلم ان في شيء من
النقوض المذكورة ترجيحا لاحد الامور المتساوية على الآخر من غير مرجح فان تعين نقطتين
للقطبية وتعين دائرة لان يكون منطقة وتعين خط لان يكون محورا دون سائر النقط
والدوائر والخطوط من توابع تعين الحركة فان الحركة للفلك المعين من نوعها لا ان يكون

النقطتان بحسب النقطتين المعينتين والمنطقة تلك الدائرة المعينة والمحدد فرد للخط المعين
وتعيين الحركة لا حاصر لها لتشابه أما أولا فلأن مادة كل فلك من تلك الأفلاك لا تقبل الا تلك الحركة المخصوصة
بالسرعة والبطء المعينين والجهة المعينة لا غيرها وان كانت قابلة لسائر انواع الحركات الحسابية
للجهات لكن المغايرة بالسافلات لا تحصل الا من تلك الحركة المخصوصة وأما ثانيا فلأن كل فلك للجوهر
المفارق الذي هو محرك لا يحصل الا بتلك الحركة وأما اختصاص الكواكب والأوجات والجوزهرات
والتداوير بالمواضع المعينة من الفلك دون غيرها فانما يرد نقضا لو قلنا ان الفلك الذي
مركز العالم حصل أولا ثم حصل فيه الفلك الخارج المركز بحيث تماس سطحه الأعلى السطح الأعلى من
ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما التي هي الأوج والسطح الآخر السطح الآخر على نقطة
مشتركة بينهما التي هي الحضيض ثم حصل التدوير في الخارج المركز واحدث فيه نقرة ثم الكوكب
في التدوير او في الخارج المركز واحدث فيه لحصول الكوكب نقرة لكن لا نسلم ان ذلك بل نقول
الفلك الموافق المركز والفلك الخارج المركز والتدوير والكوكب حصلت معا ولزم من ذلك حدوث
هذه الأمور في تلك المواضع وما حدث لا أمر على الوجه المخصوص يمتنع الانتقال عليها لامتناع
الخرق على الأفلاك هذا ما قالوه وستعرف فيما بعد بطلان ما ذكروه في سبب تعين الحركة من الجهات
الثلثة وبذلك ينحل جوابهم عن النقضين الأولين وأما جوابهم عن النقض الثالث وكونه حقا
لأن حصول الأمور المذكورة لا يدفع الترجيح بلا مرجح لأن حصول الفلك الموافق المركز على
وجه يكون ثخن الفلك الخارج المركز الى جانب منه اخص على وجه يكون ميله الى جانب آخر غيره
كذلك حصول الخارج المركز على وجه يكون التدوير في ذلك الجانب منه لحصوله على وجه يكون في جانب
آخر منه فكان حصول كل من الأمور المذكورة على ذلك الوجه ترجيحا من الفاعل لأحد
المتساويين على الآخر ثم ان اشكل عليك ما ذكرناه فما حبس في قلبك شيء من وساوس الوهم الى ان
يدعي ضرورة تلك النقض على ان يتخلص بالتزام القسم في التعلقات والقول بأن تعلق
الارادة الى الحد الصريح يحتاج الى مرجح آخر وهو تعلق آخر للارادة ويتعلق بذلك التعلق
وهلم جرا الى غير النهاية ويمنع بطلان مثل هذا القسم لانه قسم في الأمور الاعتبارية التي لا وجود
لها في الخارج وفيه بحث لأن الجواب عن النقض الثالث على الخارج المركز والتدوير والكوكب بل
كانت اختيارية فعلية للأفلاك التي هي فيها فلا جرم يكون بين كل منها وبين الجزء الآخر للفلك
الا ملاكه نسبة في نفس الأمر ويتجه ان النسبة بينهما لما ذا يكون بهذا الوجه لا بوجه آخر

يكن اختيارا فعلية فان كان ميل كل فلك بحسب اختياره طبيعيا فما المرجح بكون هذه الأمور الجزء الفاعل
لما في نفسه من ان ما يكون محصورا بالفعل اجزاء بالقوة وان لم يكن اجزاء بالفعل كان المجموع امرا واحدا
في نفس الأمر فلا يكون هناك نسبة بينها حتى يصح ان يقال لما ذا يكون النسبة بهذا الوجه لا بوجه
آخر فان اراد المجيب الجواب الذي نقلنا ان الأجزاء لما حصلت متلاصقة يكون لا محالة الأجزاء معا في
نفس الأمر ويكون بينها نسبة فيها فيتوجه السؤال الى الأمر اذا كانت حاصلة معا فانه يحتمل
ان يكون المجموع امرا واحدا في نفس الأمر ويكون الأجزاء فيه بالقوة ولا يكون بينها نسبة في نفس الأمر
فلا يتوجه السؤال كان ذلك صحيحا والرد الذي ذكره لا يتوجه عليه لانا لا نسلم ان الأجزاء الحاصلة
معا اجزاء فعلية لا بد ان يحصل لها معا ويتوجه عليه ما وجده ثم الى التزام القسم في تعلقات الارادة
لا يجدي نفعا لما ذكرناه آنفا من انه لو كان القسم في تعلق الارادة لكان لكل تعلق من تلك تعلق على
آخر حكم الأول فلا بد ان يحصل تعلق حتى يحصل منه تعلق آخر فيمتنع حصول شيء وقد فصلناه امثال
ذلك للعلامة فارجع اليه   فانها عين ذاته قال بعض الفضلاء قالوا الواجب من جميع الجهات
هو الواحد الذي لا تركيب فيه في ذاته ولا تعدد في صفاته الحقيقية والاعتبارية وهو المعنى الذي
اختلف في ان الواحد من جميع الوجوه هل يصدر عنه متعدد ام لا وقوله لانها عين ذاته انما يدل
على ان الباري تعالى واحد من جهة الصفات الحقيقية دون الاعتبارية لانها التي هي عينه فلا يكون
ما ذكره في معرض الاستدلال على كونه واحدا من جميع الجهات دليلا على كونه واحدا بالمعنى الذي هو
المختلف فيه ومن تفسير الواحد من جميع الجهات بما نقلنا [illegible] بالتفسير المذكور يجوز ان يكون الواحد
من جميع الجهات ذات بسيطة وصفة واحدة [illegible] فلا يكون واحدا من جميع الجهات ونحن لا يجوز ذلك
يجوز ان يكون مصدرا للاثنين كما لا يخفى بل الواحد من جميع الجهات ما لا جزء له اصلا لا تركيبا ولا تحليليا
ولا صفة له زائدة عليه   كالوجود المطلق العارض للوجود [illegible] فان الوجود معنى واحد
بديهي مشترك بين الموجودات وان تخصص بالاضافة الى موضوعاته فلا يكون في شيء منها وجود
عارض ووجود معروض   وكالسلوب العارضة للسلب حيثية وحال للمسلوب عنه الحقيقة
فان من ضم الى الجنس شيئا ما هو الواقع ان الجنس للانسان نحو اما انه هذا الجنس متلبس
بالانسان وصفة له [illegible] باعتبار العقل وجعله في نفس الأمر كان اذ لم يكن
في البين انسان كان الواقع ان ليس فيه تخصص ولان عدم تخصص متلبس بها [illegible] بينها [illegible]
اما الحاتم لك ان تثبت للمقدمة الممنوعة بان الباري تعالى واحد من جميع الجهات لانه بسيط [illegible]

التركيبية بحسب الاجزاء المقومة والتحليلية ايضا لانه لو كان له جنس بوجه من الوجوه يكون معللا [illegible]
ولم يكن لها سلسلة الوجود اليه كما مر في موضعه فلا يكون واجبا بالذات هف فان تلك الاجزاء التركيبية
متقدمة على الكل والاجزاء التحليلية فانها متاخرة عنه فلما بعدان ذوات الاجزاء التحليلية من
الجهة متاخرة عن الكل يكفي ما ذكره فيه قال الشارح في العضو وحدة الوجود ولا شعار لجزء العوام
متعلقا كان او معقولا لانه كان كل جزء من اجزائه اما واجب الوجود فيكون واجب الوجود واما غير واجب
الوجود فهو اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد من الوجود وليس له صفة حقيقية زائدة عليه والا
لكانت معلولة له فيكون فاعلا وقابلا وقد مر الدليل على استحالة ذلك واما ما اورده الشارح في ذلك الدليل
فقد عرفت اندفاعه ولا صفة اضافية لانها فرع الطرفين وليس في الازل شيء سواه الا بعد ذلك ولا صفة سلبية
لما عرفنا من ان السلب لا يتحقق للمسلوب عنه الا باعتبار العقل وبحسب الحقيقة فهو واحد من جميع الجهات
سوى ان يخص في الذهن انه عالم وقادر ومريد حي جواد مريد عليه وصدق على شيء واحد هو الاحاطة بجميع الممكنات
الخارجية والذهنية من حيث الاقتضاء فانه يقتضي كذا ومعه كذا وكذا ومعه كذا وكذا وهكذا الى ما لا نهاية له
فهو قادر على جميع الممكنات حيث يقتضيها وعالم بجميعها من ذاته المقتضية لها ومريد لها قال الشارح في العرش
كل كلي وجزئي ظاهر عند العرش الاول الكل ليس فيه شيء منها غير وليها داخل في الزمان والان بل عن
ذاته والترتيب الذي عنده يتحقق اعتبارها به تعالى علم بعضه انه هو الكل التام لانها ليست بواحد وقال في
فص آخر واجب الوجود مبدأ كل فيض فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته وعلمه بذاته
نفس ذاته فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة   لا يمكن ان
الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق نحن تكلمنا كلامهم هناك وكتبنا الثناء على الحق وقد اشار المحقق
لا يصدر عنه الا الواحد
الطوسي الى ما حققناه في كتابه المسمى بالمصارع مقولة اذا كان الامر لا يصدر عن الواحد الا واحد
وجب صدوره عنه فان صدر عنه امران لم يخل اما ان يكون من الجهة التي وجب ان يصدر عنها احدهما
وجب ان يصدر الآخر او يكون من الجهة التي وجب ان يصدر عنه احدهما مغايرة للجهة التي يصدر عنها
الآخر فان كان الاول لزم ان يكون من حيث وجب صدور احدهما وجب مثلا اصدار عنه
ما ليس هو هو فيكون من حيث وجب ان يصدر عنه ا ما لم يصدر ب وما ليس ا وهذا
متناقض وان كان الجهة التي يصدر عنها احدهما مغايرة للجهة التي يصدر عنها الآخر فيصح التثنية لها لزم
التركيب وقد فرضنا الذات واحدة من كل وجه هذا كلامه وبعد ان بينا فنقول عليه الا انه
يجب ان يعين معلوله يكون العالم لان تعيين المعلول من قبل العلة فانها تقتضي امرا كذا وكذا فبعد

عنه ذلك الامر دون غيره وكل ما يعين معلوله يكون الفاعل لا بعينه يكون بارا الا ان يكون آخذا في
وقتا جزاء وما يجري مجرى ذلك وح لا يكون للمعين الذي هو العلة واحد هو فانا قلنا لا بعينه يكون
بارا اذ لو عينه يكون بارا ايضا لزم ان يكون الفاعل با ويلزم التناقض حيث يصير فاعلا للالف وهو ح
وانه ليس الفاعل للالف با وكل ما هو با ليس الفاعل فيكون الفاعل ليس الالف هف وكل ما هو بعين معلوله يكون
با لا يكون با لا يكون علة للباء وقطعا فعلة الالف لا يكون علة للفاء وهو المطلوب لا يقال لم لا يجوز
ان يكون العلة نفسها بلا شيء آخر بعض معلولاتها يكون الفاعل وبعضها آخر يكون با لان ذلك
يستلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح واستوضح ذلك بما تقرر عند الجمهور من ان الماهية
ان للتخصص له كان نفس الماهية انحصرت في شخص واحد وامتنع ان يتخصص الماهية نفسها بلا شيء آخر زائد
تشخصا وان يتشخص آخر فكذلك العلة الواحدة نفسها بلا شيء آخر يمتنع ان يعين تارة معلولا وتارة
معلولا آخر   لا يقال ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر القائل قد سبق الكلام على ابطاله
لا نعلم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى الصورة لا ذاته في تشخصها محتاجة الى تشخص الهيولى
دون الصورة المعينة لان مادتها يتعين بها لا بصورة اخرى واقول الا ان يقول لم لا يجوز ان
يكون للمعلول الاول هو الصورة والمادة لان الصورة مع المادة ح حسب ما حققناه امر واحد في الخارج
ذاتا هو الجسم فلا يتصور اتحاد احدهما الا باتحاد الجسم واتحاد الجسم اتحادهما فان قلت اذا كان كذلك
كان اتحاد الجسم اتحادا لامر واحد في الخارج لا اتحاد الامرين فيه فلم لا يجوز ان يكون للمعلول الاول هو الجسم
قلت الجسم وان كان امرا واحدا في الخارج لكن له جهتان بحيث قد يتقدم من جهة دون الاخرى مثلا
يتقدم من حيث انه صورة ويتأخر من حيث انه مادة فهو بحسب المعنى مركب من امرين وما يكون كذلك
لا يمكن صدوره عن الواحد الحقيقي والا لزم الاقتضاء بجهة واحدة بجهتين وذلك ظاهر ان يصدر
عن الواحد اثنان ويجري محل دليل الامتناع هنا فتامل   فيلزم ان يكون الهيولى على
ذلك التقدير بصورته قال بعض الفضلاء المراد بالصادر الاول هو المعلول الذي لا يحتاج الى
فاعل غير المبدأ ولو ليس الصدور بهذا المعنى فيستلزم ان يكون ما بعده من المعلولات
صادرا عنه بالذات وبالواسطة لجواز ان يكون صادرا عن المبدأ بشرط المعلول الاول وح
نقول لجواز ان يكون الصادر الاول هو المادة ويكون ما بعدها من المعلولات صادرا
عن المبدأ بشرط المعلول الاول وح نقول لجواز ان يكون الصادر الاول هو المادة ويكون
ما بعدها من المعلولات صادرا عن المبدأ بواسطتها ولا ينافي بين كون الشيء قابلا لكسفا

وشرطا للثانية ان اريد بمحض القابلية ان يكون قابلا لا فاعلا وان اريد ان لا يكون فاعلا
ولا شرطا للثانية فلانم ان المادة قابلة فقط بهذا المعنى والدليل لا يدل عليه هذا كلامه و
هو معصل لما ذكره الشارح في ذيل هذا الكلام   لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات
الواجب لو كان المعلول الاول صفة للواجب لم يكن الواجب من جميع الجهات لان الصفة منافية
للوحدة من جميع الجهات والكلام بعد تسليم انه واحد من جميع الجهات فلا يكون هذا المنع متجها
هناك   وكونه مركبا لا يقدح لما لم يمتنع التركيب في كون ذلك الجوهر عقلا فاى مانع لو كان
المركب منه ومن غيره نفسا حتى يحتاج الى نفي هذا القسم بل الظ ان العقل اذا جاز ان يكون جزء جوهر
آخر جاز ان يكون هذا الجوهر نفسا ولم يقم دليل على امتناع ذلك   العقل هو الجوهر المستغني
عن المادة في ذاته وجميع افعاله غيرهم اذ العقل الفعال لا يستغني في ايجاد الحوادث عن المادة عندهم
فان طلب الشي وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض قال بعض الفضلاء ان القوم صرحوا بان
الارادة التي لا بد ان تعلل بالاغراض هي الاحسان بمعنى صحة الفعل والترك دون الاحسان بمعنى ان
شاء فعل وان شاء ترك وقالوا البارى مختار بالمعنى الثاني وموجب بالمعنى الاول ويمتنع ان تعلل افعاله بالاغراض
ودفع سوال ان الحركة الارادية التي هي قسم الحركة الذاتية اليها والى قسيمها وفسروها بالحركة التي يكون
مبدؤها غير خارج عن المتحرك ويكون صادرة عنه بارادة لا يلزم ان يكون ارادة بمعنى صحة
الفعل والترك بل اللازم كونها ارادية بالمعنى الثاني لعام ولا لا تنحصر الحركة الذاتية في الاقسام
المذكورة خيرها الحال الا ان يتحقق ارادة بمعنى الاحساب بالمدى اسوح للبارى تع فلا يلزم من
نفي قسم الحركة الطبيعية والقسرية الا الارادية بالمعنى العام وهو لا يقتضي الغرض والجواب ان ما ذكره
بالاحتياج الى الارادة الذي غيره في تعريف الطبيعة والارادية فيما ياتي انما الاحتياج الى
ارادة زائدة هي الحالة الثلاثية المذكورة كما هو المعقول من الارادة الزائدة وهي الاختيار
بمعنى صحة الفعل والترك فيكون الحركة التي لا يحتاج الى تلك الحالة الزائدة طبيعية بناء على ان فعل الحركة
الغير الخارج عن المتحرك اذا لم يكن ارادة زائدة يكون طبيعة المتحرك ولا يتعقل امر غير خارج غير
الارادة الزائدة قابل لكونه مبدا للحركة غير الطبيعة فان قيل لم ان الارادة بمعنى الحالة
الثلاثية لا بد ان يكون اختيارا بمعنى صحة الفعل والترك لم لا يجوز ان يكون تلك الحالة في بعض
المحال الواجبة التعلق بالفعل ممتنع التعلق بالترك قلنا المراد بصحة الفعل والترك الذي فسر
بها الاختيار ليست الا صحة الفعل بالنظر الى ذات الارادة ومن حيث هي سواء كان الفعل

واجبا بالنظر الى الغير اولا ولا شك ان الارادة بمعنى الحالة الثلاثية ما لم يتوقف تعلقها بخصوص
الفعل والترك الى اولوية احدهما بالنظر الى المتحرك واولوية تقتضي وجوب المتعلق وتلك
الاولوية وسببها خارجان عن نفس الارادة ووجوب المتعلق بالنظر الى تلك الاولوية وجوب بالغير
فيكون الفعل والترك بالنظر الى نفس الارادة مما يصح ان يكون متعلقا اذ لا وجه للامتناع بالنظر
اليها فاحسن التامل ولا تتوهم انه مخالف لما ذكرنا سابقا من ان الارادة التي بمعنى صحة الفعل
والترك وفيه بحث اذ الجواب المذكور لا يدفع السوال فان السائل قد بين ان الحركة الارادية القسيمة للطبيعية
والقسرية اعم من الارادية بمعنى صحة الفعل والترك والا لم ينحصر الحركة الذاتية في الاقسام الثلاثة
من البين ان ذلك لا يندفع بان المراد بالارادة ههنا هي الارادة بمعنى صحة الفعل والترك ثم الحركة الارادية
على ما سياتي تفسيرها هي الحركة التي لا يكون مبدؤها خارجا عن المتحرك ويكون صادرة بالقصد فان كان
قصد الحركة واجبا للمتحرك ولا يتعقل على تركه لا يحتاج الى مرجح لهذا القصد فيجوز ان يتحرك بلا غرض
وان لم يكن قصد الحركة واجبا بل يقدر على ان يقصدها وعلى ان لا يقصدها فان جاز وقوع احد
احد المقدورين بلا مرجح كما ذهب بعض المتكلمين جاز قصد الحركة عنه بلا مرجح وغرض ايضا وان
لم يجز ذلك كما ذهب اليه المحققون يحتاج قصد الحركة عنه الى المرجح اذا عرفت ذلك ظهر لك جواز
كون المريد قد يكون مطلقا لا غرض وقد لا يكون ولا يشترط ذلك زيادة الارادة وعدم زيادتها كما
فان الحالة الثلاثية التي ذكرها هو قصد الفعل على ما هو الظ وهي لازمة للفعل الاختياري فقوله
الارادة الزائدة هي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك عنه ممنوع لجواز ان يكون قصد الفعل واجبا
لمريد بالارادة الزائدة قوله ولا شك ان الارادة بمعنى الحالة الثلاثية ما لم يتوقف تعلقها بخصوص
الفعل او الترك الى اولوية احدهما بالنظر الى المتحرك وتلك الاولوية وسببها خارجان عن نفس الارادة
قلنا لم لا يجوز ان يكون ارادة زائدة واجبة التعلق ممتنع التعلق بتركه فلا يحتاج الى امر خارج في التعلق
بالفعل بل يتعلق بذاتها بالفعل بلا امر زائد لا بد لنفي ذلك من دليل   والجواب بعد الوقوف
على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخر في غاية الظهور بان يقال لا نم امتناع صدور الكثير عن الواجب
وقد عرفت جواب ذلك ممن انه واحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد ولانم ان فعل النفس مطلقا
مشروط بالجسم لجواز ان يصدر بعض افعالها بلا اشتراط البدن وفعل الجوهر المجرد الذي يصدر عنه
بعض افعاله بلا اشتراط المادة غير عندهم وان توقف بعض افعاله على المادة كما في العقل الفعال
ولا نسلم ان العقل لو كانت هي الصورة لم يكن الجسم المفروض اول الاجسام اذ لا يلزم من كون الصورة

نعم

مقدما عليه ومع الهيولى في الوجود تقدم مجموعهما عليه لان تابع القدم بالذات لا يجب ان يكون
مقدما فلانا في ذلك كون ازلي الاجسام لا يلزم الخلف وفساد ذلك انا نريد لو كان الهيولى
ذات غير ذات الصورة في الخارج كما حسبه جماعة اما اذا كانا متحدين في الخارج ذاتا كما حققناه
لا يرد المنع المذكور لان الصورة ما لم توجد لم يكن علة واذا وجدت كانت متحدة مع الهيولى
في الذات فيكون ح ايضا مقدما على الجسم المفروض من ازلية الاجسام هف ثم اللهم قد سلك في
اثبات العقل مسلكا آخر في رسالة معمولة لذلك فرايت ان نسلكها وننظر فيها انا لا نشك
في كون الاحكام الصادقة التي تحكم بها اذهاننا مثلا الحكم بان الواحد نصف الاثنين او بان قطر
المربع لا يساوي ضلعه ونحكم بها لا نشك فيه وهي اصلا نعتقد ان يكون مطابقا لما في نفس الامر حتى
ان الاحكام الذي يعتقدها الجهال بخلاف ذلك ونعلم نفسا ان المطابقة لا يمكن ان تتصور الا
بين الاثنين متغايرين بالتشخص متحدين فيما يقع المطابقة ولا نشك ان الشيئين المذكورين من الاحكام
متشاركان في الثبوت الذهني فاذن يجب ان يكون للصنف الاول منها دون الثاني ثبوت خارج
عن اذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في ذهننا وبينه وهو الذي يعبر عنه بنفس الامر فنقول ذلك
الثابت الخارج اما ان يكون قائما بنفسه او متمثلا في غيره والقائم بنفسه يكون اما ذا وضع
او غير ذي وضع والاول باطل اما اولا فلان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم و
لا بزمان معين وكل ذي وضع والاول باطل اما اولا فلان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة
من جهات العالم ولا بزمان معين وكل ذي وضع يتعلق بها فلا شيء من تلك الاحكام بذي
وضع لا يقال انها تطابق ذوات الاوضاع لا من حيث هي ذوات اوضاع بل من حيث هي معقولات
ثم انها تفارق الاوضاع من جهة اخرى كما يقال ان الثبوت الذهني في الاذهان الجزئية
كلية باعتبار وجزئية باعتبار آخر لانا نقول الثبوت الخارجي للمطابقة اذا كانت كذلك كانت
قائمة بغيرها وفي هذا الفرض قائما بنفسه هف واما ثانيا فلان العلم بالمطابقة يحصل الا
بعد الشعور بالمطابقين بالمطابقة ونحن لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث
يكون ذا وضع واما ثالثا فلان الذي في اذهاننا من تلك الاحكام انما يدرك معقولنا و
اما ذوات الاوضاع فلان يدرك الا بالحواس وما يجري مجرى الحواس فالمطابقة بين المعقولات
والمحسوسات من حيث هي محسوسات مح والثاني وهو ان يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي
وضع مح لا نقول بالمثل الافلاطونية واما ان يكون ذلك الخارج المطابق به متمثلا في

غير منقسم ايضا الى قسمين وذلك لان ذلك الغير اما ان يكون ذا وضع او غير ذي وضع فان كان
ذا وضع كان المثل فيه ما مر المذكور فبقي القسم الاخير وهو ان يكون متمثلا في شيء غير ذي وضع
فنقول ذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة وان كان بعض ما في الاذهان بالقوة وذلك
لامتناع المطابقة بالفعل بين ما هو بالفعل ويمكن ان يصير شيئا بالفعل وبين ما هو بالقوة
وايضا لا يمكن ان يزول او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة ولا في وقت من الاوقات
لان الاحكام المذكورة واجبة الثبوت ازلا وابدا من غير تغير واستحالة ووضع غير مختص
بوقت ومكان وواجب ان يكون محلها كذلك والا فامكن ثبوت الحال دون المحل فاذن وجود
قائم بنفسه غير ذي وضع مشتمل بالفعل على جميع المعقولات التي يمكن ان تخرج الى العقل بحيث يستحيل
عليه وعليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هو وهي بهذه الصفات ازلا وابدا
واذا ثبت ذلك فنقول لا يجوز ان يكون ذلك الموجود اول الموجودات اعني واجب الوجود لذاته
اسماؤه لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل واول الاوائل يمتنع ان يكون
فيه كثرة وان يكون مصدرا اول الكثرة وان يكون محلا قابلا للكثرة بان يتمثل فيه فاذن ثبت
وجود موجود غير الواجب الاول تم ولنسمه العقل الكل وهو الذي عبر عنه في القرآن المجيد تارة
باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وفي ذلك مما اورده وفيه بحث من
وجوه منها ان الحكم في القضية الحملية الموجبة باتحاد الموضوع مع المحمول وانه في نفس الامر وما ليس
المطابق له فيها ان كانت القضية حملية امر واحد موجود بالفعل في نفس الامر يكون عين كل واحد
منها سواء كان في الخارج كالشمس المطابق لقولك الشمس مضيئة او في الذهن كصورة الذهن المطابقة
لقولك الصورة الحاصلة في الذهن علم وان كانت القضية ممكنة فالمطابق له ما يمكن ان يصير امرا
واحدا يكون عين كل واحد منها في نفس الامر وان كانت القضية فرضية كقولك اجتماع النقيضين
مستلزم لاحدهما فالمطابق له كون الموضوع على تقدير تحققه متحدا مع المحمول بما هو مطابق
الحكم في القضية الممكنة والفرضية لا يلزم ان يكون في نفس الامر وما هو مطابق الحكم في القضية
الفعلية امر واحد موجود اما في الخارج او في الذهن فان قلت الحكم في القضية بالنسبة بين
طرفيها ولا يعقل مطابقتها مع امر واحد غير مشتمل على النسبة كالشمس قلت النسبة في القضية المذكورة
كون احد طرفيها هو الآخر فهي عبارة عن اتحاد الطرفين في نفس الامر والحكم فيها بانه يتحد ان ذلك
في الواقع فما هو مقتضى الحكم المذكور في نفس الامر امر واحد يكون عين كل واحد من الطرفين وهو

المعنى المطابق هاهنا ولا نعني بالمطابق الواقع في نفس الامر ان فيها ما في القضية وفيها انسبة هناك
كما ان في الذهن امرين بينهما نسبة فاذن الحكم في القضية الموجبة الحملية مطابقتها لما في نفس الامر
اذا وجد فيها امر واحد مطابق له وغير مطابق وان لم يوجد فيها ذلك الامر ولا يلزم
وجود ذلك الامر في الخارج لجواز ان يوجد في الذهن امر واحد مطابق الحكم في قضية فعلية
موجبة كالصورة الذهنية المذكورة وهذا الامر قد يكون احد اجزاء القضية في الذهن
وقد لا يكون فنقول اذن يجب ان يكون الصنف الاول منها دون الثاني ثبوته خارج
عن اذهاننا غير محتمل الا ان يكون ثبوت الامر المطابق في اذهاننا وعلى تقدير ان يكون
ثبوته في الخارج فقد يكون ذا وضع قائم بنفسه كالجسم فانه ذو وضع قائم بنفسه مطابق
للحكم بان الجسم متحيز فنقول بل الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم ولا بزمان معين ثم انه
لا يلزم ان يكون الحكم على الشيء متعلقا بجميع صفاته ومتصفا بتلك الصفات وان كان
مطابقا له اذ لا يلزم من المطابقة على الوجه الذي حققناه ذلك فلا استحالة في ان يكون
يكون الحكم بان الجسم متحيز غير ذي وضع وغير متعلق بجهة من جهات العالم ومع ذلك يكون مطابقا
لجسم ذي وضع واقع في جهة من جهات العالم وقوله العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور
بالمطابقين مسلم لكن المطابقين هاهنا هما الحكم والمحكوم به المتحد مع المحكوم به مشعور
بهما ولا يلزم من الشعور بالمحكوم عليه الشعور بوصفه فلا استحالة في ان لا ينتبه للمطابق
مع الجهل بوصف المطابق وقد يكون غير ذي وضع قائم بنفسه كالعقل الاول فانه قائم بنفسه
غير ذي وضع مطابق للحكم بانه صادر اول وقد يكون قائما بغيره كالسواد المطابق
للحكم بان السواد عرض ومنها ان الملازمة المدلول عليها بقوله القضية الخارجية المطابقة
اذا كانت كذلك كانت فاية نفعها غير بين وما بين نفعها ان قوله الاحكام المذكورة
واجبة الصدق دائما ازلا وابدا غير مسلم فان صدقها لا يتحقق الا في زمان او ان يكون علم لنا
موجودة فيه متحدة مع محمولها هاهنا كما قال الشيخ في الشفاء مسائل العلوم نعم لا الغاشات
لا استثنائية يبين في العلم الالهي مثلا اذا قال المهندس زوايا المثلث مساوية لقائمتين
اراد ان المثلث اذا كان موجودا كانت زواياه مساوية لقائمتين ويعلم من العلم الالهي موجود
فاذا لم يكن الموضوع موجودا اصلا لم يصدق الموجبة الفعلية وكذا اذا كان موجودا
ولم يكن متحدا مع المحمول فالموضوع تلك القضايا ان كان موجودا ومتحدا مع المحمول ازلا وابدا

صدق الحكم ازلا وابدا بل صدقه يكون منحصرا في حال وجود الموضوع بالشرط المذكور
فاذن لا يلزم ان يكون مطابق الحكم ما يكون في جوهر مجرد بل مطابقه الموضوع المتحد مع المحمول في
جميع الصور وهي المعنى بنفس الامر لا ما ارتسم في الجوهر المجرد المذكور وانا نعلم يقينا ان بعض الاحكام
مطابق لنفس الامر وبعضها غير مطابق لها ونشك في مطابقة بعضها ومن البين ان العلم بالمطابقة
لا يحصل بدون معرفة المطابقين وان لا نعرف ان الارتسام في الجوهر المجرد المذكور ما زال الا بوقف
وجوده ولا ارتسام شيء فيه وقد تقدم لهذا زيادة تحقيق في مباحث الوجود فلا نعيده ثم المشهور
فيما بين المتأخرين ان علم العقول الفعالة بالاشياء بارتسام صور الاشياء فيها وظاهر كلام المعلم
الثاني خصوصا انه نفسها حيث قال الملائكة صور علمية جواهرها علوم ابداعية ليست كالواح
فيها نقوش او صور بل هي علوم ابداعية قائمة بذواتها تلحظ الامر الاعلى فينطبع في
هوياتها ما تلحظ وهي مطلقة هذا كلامه وهو صريح في انها ليست كالواح فيها نقوش ولو كانت
صور الاشياء مرتسمة فيها كانت لا محالة كالواح فيها نقوش فان قلت قوله فينطبع في هوياتها
ما تلحظ يدل على ان علمها بانطباع ما تلحظ في هوياتها فيكون بالارتسام فيها قلت لا دلالة
لهذا على ان علمها بالانطباع بل يدل على ان علمها حيث فرع الانطباع على الملاحظة التي هي العلم ولعله
اراد به المطابقة المنتهية الى الحاصل فاعقب ملاحظة الامر الناتج فانه من جملة اسباب صدور
النفس ولا شبهة عندي ان يكون علمها بما بعدها انفس ذاتها فانها علة مقتضية لما بعدها تعين
ما بعدها باقتضائها امورا كذا وكذا فيكون العلم بها علما بما بعدها وعلمها بذواتها نفس
ذواتها كما ان علم الواجب بذاته بواسطة انه علة لما بعده مقتضية اياه علما بما بعده بخلاف علمها بما قبلها
فانها ليست علة له فالعلم بها لا يكون علما به   كمال اول المراد بالكمال هو الفعل المقابل للقوة
والشيء قد يكون بالفعل من وجوه متعددة بعضها اقدم على بعض اخر كالفرس فانه فرس بالفعل
ومتحيز ومتحرك في الاين والوضع ومتقدم على التحيز والتحيز على الحركة الاينية فصورة الفرس التي
هي حقيقته كما عرفت في مباحث الوجود كمال اول ويطلق عليها الفعل ايضا فان قلت الجسم
كمال للفرس وهو متقدم على الفرس لا متأخر عنها فلا يكون للفرس كمالا اولا قلت الفرس كمال اول له
من حيث انه جسم طبيعي آلي ذو حيوة والجسم ليس كمالا اولا له من حيث الحقيقة بل كمال اول من حيث
انه جوهر ذو ابعاد ثلثة   واراد بما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر من الاحيان لقوله
ذو حيوة على هذا المعنى بعيد جدا الا ان للتصحيح فقول الشيخ آلي ذو حيوة في تحديد النفس

يكونه ذا الآلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وبغير توسطها انما يصدر من افاعيل الجنين التي هي
التغذي والنمو والتوليد والحركة الارادية فسرالشارح قول المصنف ذي حيوة على هذا المعنى وانه غريب.
ما ذكره المصنف في شرح الاشارات كما لا يخفى   بحث النفس السماوية فيه بحث لانه ان اراد بقوله
كل ما يصدر عنه يكون دايما بالفعل فغير مسلم لان بعض حركاته يكون بالقوة دايما وان اراد به
ان بعضه يكون دايما بالفعل فالنفوس الانسانية ايضا كذلك لان ادراكها لذاتها دايمي
على ما سيجي والاولى ان يقال الغفلة بالقوة متعلق بقوله كمال اول لجسم طبيعي اي بمعنى ان كماليته للجسم
المذكور يكون متلبسا بالقوة ومخلوطا بها اي لا يكون من بعض الوجوه كمالا له وحينئذ يخرج النفوس
السماوية على تقدير كونها الة لانها كمال بحسبها مطلقا والنفوس المادية لانها ايضا مطلقا كمال
للجسم الالي المذكور وينطبق التعريف على النفوس المجردة التي يكون كمالا للجسم المذكور من وجه دون
وجه آخر وهذا التوجيه انسب بكلام المصنف من وجوه احدها انه عقد هنا الفصل لبيان الجواهر
المجردة فقوله اما العقل كذا اي الجواهر المجرد الذي هو العقل كذا وقوله واما النفس اي الجوهر المجرد
الذي هو النفس فهو كمال اول فينبغي ان تعريف النفس المجرد. وعلى توجيه الشارح لا يكون فيه تعريف
النفس المجردة والثاني انه قد حكم بانها جوهر مجرد وذلك يقتضي ان يكون للعقل مجردا والثالث
ان قوله وهي مغايرة لما يقع العقلية عنه لا يلائم للنفوس السماوية لنفوس الحيوانات العجم
فان عدم تعقلها غير معلوم فلا يستقيم الاستدلال بذلك واما انها من اي وجه يكون
كمالا للجسم المذكور ومن اي وجه لا يكون كمالا فسيتحقق عند اثبات تجردها بل من حيث اضافتها الى الجسم
قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ولذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي لان النظر في النفس من حيث
هي نفس نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة بل يجب ان يفرد لمعرفتنا ذات النفس بحثا آخر
ولو كنا عرفنا بهذا ذات النفس لما اشكل علينا وقوعها في اي مقولة تقع فينا ان من عرف وفهم
ذات الشي وعرض على نفسه طبيعة ذاتي له لم يشكل عليه وجوده لكما اوضحنا في المنطق
واجيب عن الجواب بان المزاج الذي هو شرط حصول النفس في غير المزاج الذي هو شرط
فيه فانه اذا تعلقت النفس النباتية او الحيوانية بمادة بسبب مزاج خاص نوعي غير المزاج
الذي في المادة الذي بها استعدت لقبول النفس كما ان صورة النار الحاصلة باشتداد
كيفية الحرارة في الهواء توجب حصول حرارة اخرى غير الحرارة المستعدة لها فيبطل حينئذ الحرارة
ويحصل حرارة اخرى فيقتضيها الصورة المذكورة   الى ان يستعد لقبول النفس

يصدر عنها مع الحفظ والافعال النباتية فان قلت لم لا يجوز ان يتكامل استعدادها
لقبول النفس الانسانية بواسطة نفس الام مع القوى التي في النطفة من غير ان يعرض
لها نفس نباتي ولا نفس حيواني قلت النطفة في الرحم بعد حين معتدي وينمو فيها
قوة الغاذية والنامية ولها حال لا محالة صورة ولا يجوز ان يكون صورتها بعض الصورة
الحيوانية للام لان النطفة ليست بعضا من الام حتى يكون صورتها بعض صورتها بل هي
موجود على حدة فلا بد ان يكون لها صورة برأسه وتصدق عليها صورة تعريف الصورة
النباتية فيكون نباتا ثم قبل ان يصير انسانا يحل بالارادة مكان صورتها مبدأ الحفظ
وللتقدير والتنمية والحركة الارادية فيكون حيوانا   اقول الحاصل الاستدلال
مبدأ آثار الانسان وهو امر موجود مسمى بالنفس غير المزاج اذ من جملة تلك الآثار الحسا الفعال
التي هي اجتماع البدن على الاجتماع ولا يجوز ان يكون مبدأ مزاج الانسان ولا الزم الدور فيكون
مبدأه غير المزاج المذكور وهو المط واما اورده الشارح عليه من انه يجوز ان يكون بعض المزاج
نفسا ويكون محل العناصر على الاجتماع مزاجا سابقا عليه وقوع فان المزاج السابق معدوم
حين يحصل بعده وهو المزاج اللاحق فكيف يكون مخبر العناصر على الاجتماع حال كونها اجزاء
للانسان ولا شك انه اجتماع الاجزاء في تلك الاجزاء في تلك الحالة علة للمزاج الحاصل لزم فلو كان
ذلك المزاج علة للاجتماع المذكور لزم الدور   غاية الامر ان يتوقف كل نفس على
نفس سابق عليها اذ ما من كل نفس على نفس سابق عليها لا يحصل شيئا منها بالفعل لما سبق كما
مر ان في مثل هذه الصورة يمتنع حصول شي منها   فلانا نقول في شي منها غير مسلم
لان الحرارة مقتضية للخفة والبرودة مقتضية للثقل ولذلك يتصعد المخلخل المائية
ولا تصعد عند عدم وصول الحرارة ابدا واذا عرض لعضو سو مزاج بارد يصير اثقل ويكون
تحريكه عسرا وقد نقلنا في مباحث المزاج عن الشفا ان الحرارة كيفية مصعدة كما نقول البرودة
على عكس ذلك فظهر ان كون المانع المذكورة بواسطة الثقل اما في كونها بواسطة المزاج
ايضا حيث يكون البرودة مبدأ للثقل وان كون المزاج من جنس الحرارة والبرودة يوجب كونه
مانعا للحركة لا منافيا   فانه في هذه الحالة ليس عن طواهر البدن الى الخارج كونه مدركا
لذاته لا شك ان كل واحد من افراد الانسان امر واحد طبيعي وقد عرفت ان كل ما هو الوحدة
فيه بالفعل يكون الاجزاء فيه بالقوة فلا يكون لجزء بالفعل بل يكون ذاته امرا واحدا الجملة

وهو المعلوم بالعلم الحضوري المشار اليه بلفظ انا فانه امر واقع في نفس الامر اخبرنا به فانها بالقوة
ولعله كلية في نفس الامر سواء كان جسمانيا او ماديا او مجردا والمعلوم بالعلم الحضوري لا بد وان
يكون موجودا حاضرا وان المعلوم المذكور ذلك الامر الواحد لا غير ويصدق ان يقال انا
عالم وجالس كما يصدق انت عالم وجالس بلا فرق وانه كما يجوز في اطلاق العالم والجالس
عليهما ان المحكوم عليه في كل واحد من القضيتين بحسب الحكمين واحد بالذات ولو كان المشار اليه بلفظ
انا امرا مجردا لم يكن كذلك فان المعلوم بالعلم الحضوري المشار اليه بلفظ انا هو ذلك الامر الواحد
الذي هو الانسان لا اجزاؤه المادية واجزاؤه المجردة كما يعلم قطعا ان المشار اليه بلفظ انا
ليس قلبا مثلا كذلك يعلم الانسان انه ليس مجردا عن الكم والاين والدليل المذكور كما يدل على انه
ليس جسما يا اسم الانسان يدل على انه ليس جسما مجردا منضما الى العقل تعلقها وذلك لا ينافي
ان يكون مجموع تلك الاجزاء حال كونها امرا واحدا بالفعل مشارا اليه بلفظ انا اذ العلم بالشيء
لا يستلزم العلم باجزائه التحليلية سيما اذا كانت غير متعددة بتعدد النفس كالاستعداد ولعل المرئي
المذكور بحسب ما نحن فيه قد يكون كمالا اولا لجسم طبيعي الى ذي صورة بالفعل حتى يكون صورة
الانسان وحقيقته التي بها هو ما هو وقد يكون كمالا اولا بالقوة حتى يكون جوهرا مجردا عن
المقدار والاين والوضع والنمو والحس والحركة الارادية لانه قد لا تعدم من حيث حيوان
ونوع من حيث انه مدرك للكليات كما ان الجسم النامي كالنخل اذا قلع من الارض تعدم من حيث
انه نام ونبق من حيث انه جسم فان جسم النخل المقلوع هو الجسم الذي كان له قبل القلع بالقسم
لا انه جسم معدوم ويحدث جسم آخر ففي هذه الصورة سمي الجسم بعد انتفاء الفصل وفي
الصورة الاولى سمي الفصل بعد انتفاء الجنس والباقي في كل واحد من الصورتين تتعلق بحقيقة
اخرى غيرها كما نقل ذلك ولا دليل على استحالة شيء منهما ثم الامام العلامة فخر الدين الرازي
قد ذكر حججا على ان النفس غير مجردة الحجة الاولى مفهوم انا بديهي وما شيء من مفهوم المفارق
بديهي فالمفهوم من انا غير مفارق وفيه بحث اذ غايته ما لزم من هذه الحجة بعد المطابقة
على الكبرى ان يكون المفهوم من لفظ انا غير مفارق ولا ينافي ذلك ان يكون النفس
مفارقا اذ النفس على ما يدل عليه التعريف المذكور ههنا احدهما ان يكون كمالا اولا للجسم بالفعل
وبهذا الوجه يكون غير مفارق والثاني ان يكون كمالا اولا بالقوة وبهذا الوجه يكون مفارقا
ولفظ انا موضوع بازائها من حيث انها كمال اول بالفعل كما ان لفظ الشجر موضوع بازاء الجسم المحسوس

من حيث انه نام فاذا صار كمالا بالقوة لم يكن مسمى لفظ انا كما ان الجسم المذكور اذا صار غير نام
لم يكن مسمى لفظ النخل لان النخل من انواع النبات وهو حينئذ جماد الحجة الثانية نسبة النفس على ذلك
التقدير الى جميع الاجسام ان كانت بالسوية كان تعلقها ببدن خاص ترجيحا بلا مرجح
وان لم يكن كذلك كانت ذات وضع لان الهيئة المرجحة المقتضية للتعلق ببدن خاص
ان كانت لذاتها عرضت لها الاشتراك المبطل للتخصيص وان كانت مكتسبة من خارج
وهو اما هذا البدن واما غيره لزم ان يتحقق لها وجود حتى يكتسب تلك النسبة ولا بد
لاختلاف الامزجة في اختلاف هيئات النفس اذ لا ملاقاة بينها والمزاج لا يوثر الا في
الملاقي ولا يرد مثل ذلك في النفس المنطبقة وفيه بحث لان ما ذكروا انما يلزم لو كانت
النفس من حيث تعلقها بالبدن وكونها كمالا اولا للجسم المذكور بالفعل مفارقا وليس كذلك
لانها من هذه الحيثية منطبقة فلا يرد عليها ما ذكره على ما اعترف به بقوله ولا يرد
مثل ذلك على النفس المنطبقة واما اذا كان مفارقتها عن المادة وتجردها بوجه آخر
وهو ان يصير محلا للصور عقلية وكمالا اول للجسم المذكور بالقوة فلا يرد ما ذكره اذ ذلك
بعد تعلقه بالبدن فلا يلزم الترجيح بلا مرجح الحجة الثالثة القائلون بالتجرد قالوا حدوث
النفس مشروط باستعداد البدن وقالوا اذا حدث البدن والاستعداد للالة حدث فيض
العقل الفعال تلك النفس ونحن نقول ذلك الاستعداد ان كان استعداد القبول النفس
لزم قبولها ومقارنتها اذ يجب فيضان الصور الكمالية على المواد المستعدة والا لم يكن كمالا لها
وان كان استعداد القبول التصرف لزم قبول التصرف وذلك لا يستلزم حدوث النفس
ولا شك ان ما يكون كذلك جاز وجوده قبل البدن فلم يكن نفسا لهذا وكمالا وفيه بحث لما الى
فلانا نختار ان ذلك الاستعداد استعداد لقبول النفس قوله لزم مقارنتها قلنا نعم لكن انما
في ذلك بحدوثها بالقوة كما ستحققه واما ثانيا فلانه لا يلزم من جواز وجود النفس قبل
البدن ان لا يكون نفسا وكمالا له ولم لا يجوز ان يكفي في ذلك كونها متصرفا فيه سواء كانت
موجودة قبله على ما ذهب اليه افلاطون او كانت حادثة بحدوثه على ما هو المختار الحجة الرابعة
لا شك ان الانسان هو الحيوان الناطق فان كان الحيوان والناطق جميعا هو النفس
كان النفس جسما لان الحيوان جسم بديهة وكذلك ان كان جميعا هو البدن وان كان الحيوان
هو البدن والناطق هو النفس لزم التركيب الجنسي والفصلي بين المجرد والمادي وهو ظاهر الاستحالة

اقول كان وجه الاستدلال هو ان الجنس والفصل لما كانا في الخارج متحدان ذاتا ووجودا
كما حقق في موضعه فلو كان احدهما ماديا والآخر مجردا لزم اتحاد المجرد والمادي وهو
مح وفيه بحث لانا نختار ان الحيوان هو البدن والناطق هو النفس ولا نم انه يلزم التركيب
للجنس والفصل من المجرد والمادي وانما يلزم ذلك لو كان الناطق حال كونه فصلا وفي
النشاة التي هو فصل فيها مجردا بالفعل وليس كذلك فانه في هذه النشاة مادي بالفعل
ومجرد بالقوة وهذه القوة تخرج الى الفعل في النشاة الاخرى مطلقا وفي هذه النشاة
ببعض تجرد في الانسان بواسطة عروض صورة مجردة له منقسم بذلك الى المجرد وغير مجرد
فالمجرد حج لا يخرج من العقل سيئه نفصلة لكثرة بالسطح الواحد لا بالقوة كما ان السطح الذي
والمحل كثير ولا ينافي جهة احدية ما حققناه كذلك النفس مادي ولعروض الصورة المجردة
مجرد ولا تنافي فيهما وكما ان السطح واحد بالفعل وكثير بالقوة وتحمل اللون بالعكس كذلك
النفس مادي بالفعل مجرد بالقوة ومعروض الصورة بالعكس على انه ما لزم من ذلك ان
ينقسم المادي الى المجرد وهو غير منكر انما المنكر ان تركيب مادي عن مجرد كما انه ينقسم المنقسم الى
غير منقسم ولا تركيب عنه قيام الحجة الخامسة لو كان النفس جوهرا مفارقا لكان حدوثه
دفعة وتكميلها معا ولما بطل في المقدمتين لما اما الملازمة فهو ان الجوهر وجوده
ابداعي دفعي محض وحدوث البدن شيء بعد شيء فحدوث النفس كذلك اذ يحصل اولا القوى
النباتية ثم الحيوانية ثم بكل والعاقل كل النفس فان تصرف القوى بدون قابل قح بيان
ذلك ان حدوث النفس يكون قبل استعداد البدن ولا بعد الاستعداد التام
وحصول القوى قبله وليس يحاصل عند حصول القوى النباتية فهو تدريجي وتلك انه دفعي
فهو مادي كنفوس الحيوانات وفيه بحث اذ لا نم ان العامل في القوى المنعقدة على صيرورة
النطفة انسانا هو النفس الانساني بل ما حصلت في النطفة القوى النباتية كانت لها صورة
نباتية عاملة فيها ثم لما تم استعدادها بصيرورتها حيوانا زالت عنها الصورة النباتية و
حصلت فيها الصورة الحيوانية دفعة وح تعمل الصورة الحيوانية في القوى النباتية الخلقية
التي فيها ثم اذا تم استعدادها لقبول النفس الانسانية زالت عنها الصورة الحيوانية وحصلت
فيها النفس الانسانية دفعة وح يكون هذه النفس عاملة في القوى النباتية والحيوانية
والانسانية التي في مادتها فلا يلزم ان يكون وجودها تدريجيا ولا يلزم التجدد والتذكر

الحجة السادسة بديهي ان المفهوم منا انا متصف بخواص الاجسام كالحركة والسكون والقيام
والقعود ولا شيء من المجرد كذلك فلا يكون مفهوم انا مجردا وفيه بحث لما عرفت في جواب الحجة
الاولى من انه لا يلزم من كون مفهوم لفظ انا ماديا ان لا يكون النفس مجردا فانه لعل اسم النفس
من حيث انها مدرك للمعقولات ومجرد بل اسم لها من حيث انها كمال اول للانسان وهي من
هذه الحيثية مادية ومجردها من حيثية اخرى كما ستحققه بالاخرة عليه ولعل الشيخ في
ذلك فبحث انه لا وجه لاخراج بعض الاجزاء عن ذات الكل وجعل باقي اجزائه هو
الذي سماه بالاجزاء الاصلية عينه وليس لنا دليل على ان شيئا من الاجزاء الاصلية لا يزول
بالتحليل فكيف يجزم بعدم زوال بعض اجزائه بالتحليل مع احتمال ان يكون التحليل من
الاجزاء الاصلية ومشخصات الشخص هي المقومات العرضية للعقول برمته الكم والكيف والوضع
وغيرها كما حققناه في مباحث التشخص وهي امور خارجة عنه فلا يكون اجزاء منه ولانه
لهذا اذا سئل عن الشخص المتشخص بما هو كان الجواب النوع فقط فالاولى ان يقال السر في
ذلك هو ان المادة ابهامها يتعلق بالصورة ما دام الصورة المتشخصة المتعينة لمادته باقية
كان الشخص باقيا وان تبدلت مادته فانها من حيث المادية بعينها موجودة فيه لا بخصوصها كما
حققناه في الحواشي السابقة لكن الصورة باقية في حالتي النمو والذبول فيلزم ان يكون
الشخص باقيا فيهما قال الشيخ في الطبيعيات من الشفاء في الفصل الذي وسمه بالكلام في النمو جملة
نحيس يمنع عما هو الباقي في حال النمو فالباقي في هذه الحركة التي هي النمو هي الصورة النوعية
فان قلت لا نسلم ان الصورة حالة في المادة فاذا تبدل المادة تبقى الصورة بعينها لزم
انتقال الحال من محل الى محل آخر وهو مح قلت استحالة ذلك في العرض المتعين بالمحل مسلم
لكن في الصورة للعينية لان من جملة معقولات الواجب تعالى انه لا يلزم من كون
الواجب تعالى مجردا عن المادة ان يكون الصور التي حاصلة فيه والنفس مجردا [illegible] ان
يكون الصورة المذكورة منتقشا في الحقيقة مقرها وهو ظ قلنا اذن حقيقة اخرى
بثبت مجردها ما يصح الاستدلال على تجرد النفس بها فالاولى ان يقال الصور المنطبعة في
العقل مجردة لانها لا تقبل الاشارة الحسية بالنم في جهة التعقل لواحق المادة من الكم والاين
والوضع ونظائرها كما ذكره الشيخ في الشفاء وعلى هذا لا يتوجه مساواة الصورة مع المعلوم
في الماهية لانا نم ان العلم بانقسام الصورة هذا النحو ينفع باحق في موضعه من ان للمعلوم

بالذات هو الصورة الحاصلة في الذهن قال الشيخ في الطبيعيات الشفاء والمحسوس الاول بالحقيقة هو الذي
يرتسم في آلة الحس واياه يدرك ثم قال ولذلك يصعب اثبات وجود الكيفيات المحسوسة في الاجسام
لكنا نعلم يقينا ان جسمين واحدهما نرى عند الحس شيئا والآخر نرى عنه ذلك الشيء انه مختص
في ذاته بكيفية هي مبدا احالة الحاسة دون الآخر بل في موجود آخر كما يدرك ما انتقش
من الجزئيات في الخيال الانسان يفرق بين الصورتين بان زيدا مثلا امر واحد طبيعي وجد الخيال
نفسه وبعض آخر كما ينبغي تحقيق ذلك وهو عالم بالجزئيات والكليات بل لانطباع
الطباع صور الجزئيات في بعض اجزاء الخيال وانطباع صور الكليات في بعض آخر بخلاف ما اذا كانت
النفس عاملة ويكون علمها بالمعقولات اجزاء هذا مثل كون سطح اسود بسواد قائم بسطح الحجر وكون
الانسان متكلما بكلام قائم بانسان آخر هف لانم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض
يقتضي اتصافها بمحلها اعلم ان ما يطلق عليه لفظ الحال ثلاثة اقسام احدها ان يكون لذاته موجودا
مقارنا لذات المحل كالضوء فانه لذاته موجود مقارن لذات محله والثاني ان لا يكون لذاته
موجودا اصلا لكن يطلق على المحل هو الحالة بعينه حلول فيه كالابوة التي ليس لها ذات
موجود هناك لكن يطلق على زيد هو الحالة فيعتبر الابوة حالة فيه والثالث ان يعين
شيء من المحل بان يكون ذات الحال حتى كان بحسب هذا التعين حال ومحل واذا زال التعين
المذكور يكون هناك شيء واحد كالسطح فانه اذا عين لجاهر الجسم بنهاية او اشارة او غيرها
يكون هناك عارض هو السطح ومعروض له واذا زال التعين المذكور يكون هناك امر واحد
غير مشتمل على عارض ومعروض والصورة الحاصلة في العقل من القسم الاول فان لها ذاتا موجودا
مقارنا لذات محله فاذا كان هذا القسم ذا اين ووضع يلزم ان يكون الحال كذلك لان ذاتا
موجودا مقارنا لذات محله والموجود المقارن لذي الاين والوضع ذو اين ووضع بالعرض
فلو كانت الناطقة مادية يلزم ان يكون الصور المعقولة مادية لكنها مجردة فان قلت الانسان
جسم وكل جسم مادي فالانسان مادي والمادي لا يصلح ان يكون محلا للصور المجردة لما ذكرتم
فالانسان لا يصلح لذلك والصور المعقولة مجردة فالانسان لا يكون محلا لها فكيف يكون
عالما بها قلت الانسان جسم ذو اين ووضع صالح لان يعين فيه جوهر لا يكون كذلك وتقسيم
الجسم انه منقسم في الاقطار الثلثة وصالح لان يعين فيه ما لا يكون منقسما اصلا كالنقطة
وما يكون منقسما في جهة واحدة كالخط او في جهتين كالسطح وكيف لا يصلح لان يعين فيه جوهر

لا يكون ذا اين ووضع وهو في حد ذاته عار عنهما او عن وضعه اليه بواسطة امر خارج عنه
لا نعم له وهو المقدار والجوهر المجرد عن الاين والوضع ما يصح ان يتعين في الانسان ثم يتعين
ما يصح ان يتعين في الجسم قد يكون معروض العوارض كما عرفت عند تحقيق الجزء من ان يتعين في
الجسم لما يلون محال متعددة بعروض الالوان له فاذا عرضت صورة معقولة مجردة عن الاين
والوضع للانسان يتعين بعروضها امر مجرد عن الاين والوضع فيه هو محل هذه الصورة
بعينه المجردة وهي من هذه الحيثية لحقت كمالا اول للجسم الطبيعي المذكور كان كمالا اول الانسانية
والانسانية تنافي التجرد بل كمال اول له بالقوة حيث يمكن ان يزول هذه الصورة واذا زالت
بطل التعين المسطور وكان هناك امر واحد هو الانسان كمال اول للجسم الطبيعي المذكور
بالفعل ومن حيث انها معروض للصور المعقولة المجردة ومحل لها كمال له بالقوة فكما المخلوط
بالقوة فالانسان قبل ان يحصل فيه صورة عقلية مجردة امر واحد ومقدار واين ووضع
فاذا عرض له صورة مجردة حصل هناك محل مجرد عن هذه الامور لا بان حدث ذات
مجردة بعد ما لم يكن حتى يكون ذلك ضكرا بل بان يعين في الذات الذي كان حاصلا امر
ذي مقدار واين ووضع حتى انقسم بذلك الى محل مجرد وشيء آخر كما اذا عرض لسطح الجسم
بالعدد الوان مختلفة فانه يتعين للسطح محال متعددة لا بان حدث ذات غير حاصل قبل عروض
اللون بل بان انقسم الذات الحاصل الى محال متعددة وكما ان السطح المذكور قبل عروض
اللون له واحد وبعد عروضه متعدد يتصف بعضه بالسواد وبعض آخر بالبياض كذلك الانسان
واحد قبل عروض الصورة العقلية له وبعد عروض ذلك ينقسم الى محل الصورة المعقولة
وشيء آخر والشيء الاخر يتصف بالمقدار والاين والوضع ومحل الصورة المعقولة
متصف بسلب هذه الامور عنه فان قلت اذا كان محل الصورة المعقولة مجردا لا يلزم
ان يقال الانسان محل للصورة المعقولة وكل ما هو محل للصورة المعقولة مجرد فالانسان
مجرد واذا كان مجردا لم يكن حيوانا قلت ان اردت بقولك الانسان محل
للصورة المعقولة انه بتمامه او بجميع اجزائه التركيبية محل لها فممنوع وان اردت ان بعض
ما ينقسم اليه الانسان ويتعين فيه محل لها فمسلم ولا يصح ان ذلك البعض مجرد وانما
يلزم ذلك ان لو كان الانسان غير مجرد لو انقسم ذو مقدار الى اجزاء غير ذي مقدار كالجسم
فانه ينقسم الى ظاهر وغير ظاهر فظاهره من جانب الى سطح وهي غير ذي مقدار ويقوله

بوجه آخر لا خفاء في ان الانسان جوهر عرض لما يعرضه من الكم والكيف والوضع والاين
والمتى والاضافة والملك والفعل والانفعال ولا يلزم من كونه ذا مقدار وذا وضع ان يكون
كل واحد من عوارضه كذلك ضرورة ان ليس لكثير منها مقدار ولا وضع وان لم يكن للعارض
مقدار ووضع لم يكن للمعروض من حيث انه معروض ذلك لانا في تجردها عنها يجب
ذاتها هذا المنع بان الصورة التي كلامنا فيها بعينها مجردة عن لواحق المادة مطلقا فانها
لا تقبل الاشارة الحسية وليس لها حيز ووضع بالجملة شيء من لواحق المادة ولو كانت هذه اللواحق
عارضة لها من قبل محلها لما كانت مجردة عنها لا يجوز ان ينقسم الى اجزاء متخالفة بالماهية
والا كانت لاجزاء حاصلة بالفعل غير متناهية او الكيفية الواحدة التي يقع فيها لا تكون لها
اجزاء بالفعل واجزائها الفرضية متفقة غير مختلفة كما حقق في موضعه لا نم ان النفي تطابق
الانقسام قد يستوي الكلام على ذلك لا نم مساواتها في الانقسام هذا المنع يرد على ما حرره
الشارح كلام للشارح اما اذا وجه وافصلا في الشفا بان الصورة المنطبعة في العقل مجردة
لانها لا تقبل الاشارة الحسية بالكم وهي خالية عن لواحق المادية من الكم والاين والوضع و
نظائرها لكن سقوطه ظاهر وكذا سقوط منع مساواتها في الانقسام وعدمه لا نم ان
انقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان ذلك الحال موجودا براسه حاصلا في محل منقسم فانقسامه
لازم اما اذا لم يكن الحال موجودا براسه بل يكون شيئا من امور موجود براسه كالنقطة فانها
ظاهر الخط عند القطع مثلا فانقسامه غير لازم ثم لا يقال لم لا يجوز ان يكون النفس جسما و
محل الصور العقلية المجردة في طرف غير منقسم منه لان الشيخ ابطل هذا الاحتمال في طبيعيات
الشفا بقوله فانه ان كان محل المعقولات جسما ومقدارا من المقادير فاما ان تكون
الصورة المعقولة تحل منه شيئا واحدا غير منقسم او يكون انما تحل منه شيئا منقسما والشيء
الذي لا ينقسم من الجسم هو طرف نقطي لا محالة ولنمتحن اولا انه هل يمكن ان يكون محلها طرفا غير
منقسم فنقول ان هذا محال وذلك لان النقطة هي نهاية ما لا تميز لها عن الخط في الوضع او
عن المقدار الذي هو منته اليها تميزا يكون لها النقطة شيئا ليستقر فيه شيء من غير ان يكون
في شيء من ذلك المقدار بل كما ان النقطة لا تنفرد بذاتها وانما هو طرف ذاتي لما هو بالذات
مقدار كذلك انما يجوز ان يقال بوجه ما انه يحل فيها طرف شيء حال في المقدار الذي
هو طرفه فهو متقدر به لانه المقدار بالعرض وكما انه يتقدر بالعرض كذلك تتناهى بالعرض

غير صح

م

مع النقطة فيكون نهاية بالعرض مع نهاية بالذات كما يكون امتدادا بالعرض مع امتداد
بالذات ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئا من الاشياء لكان تتميز لها ذات فكانت النقطة
اذن ذات جهتين جهة منها الى الخط الذي يتميز عنه وجهة منها مخالفة له متقابلة فيكون
فيكون ح منفصلة عن الخط بقولها والخط المنفصل عنها نهاية لا محالة غيرها يلاقيها فيكون
تلك النقطة نهاية الخط لا هذه والكلام فيها وفي هذه النقطة واحدة لا نم ان كل ما لا
ينقسم فيخصص الدعوى بالمادي الذي يكون براسه موجودا على حدة لا ان يكون شيئا من موجود
واحد كالنقطة فانها ظاهر الجسم او ظاهر طرف منه وح لا يتوجه النقض بها واجيب بان
النقض الح قال الشيخ في طبيعيات الشفا ولقائل ان يقول ان هذه القوى اي العقلية قابلة لا فاعلة
وانتم انما تثبتون تناهي القوة الفاعلة والناس لا يشكون في جواز قوة قابلة غير متناهية كالهيولى
فنقول اليك نعم ان قبول النفس الناطقة في كثير من اشياء لا نهاية لها قبول بعد تصرف فعلي
فان القوة الخيالية ايضا كذلك في طبيعيات الشفا وليس لقائل ان يقول وكذلك التخيلات
فذلك خطأ فانه ليس للقوة الحيوانية ان تتخيل اي شيء اتفق مما لا نهاية له في اي وقت كان ما لم
تفرق معها تصرف القوة الناطقة ولا يمكن توسط آلة بين الشيء عبارة الشفا هكذا
فانه ليس بينها وبين ذاتها آلة وليس بينها وبين آلتها آلة وليس بينها وبين انها عقلت آلة
هي اولى من عبارة الشرح لما يستفاد ان المدرك للذات هو الادراك فلا آلة بالحقيقة
يكون واسطة بينه وبين المدرك ولا يستقيم قوله ولا يمكن توسط آلة بين الشيء وادراكاته
ويرد عليه الح فيه بحث لان هذا الدليل ايضا مبني على ان يكون العلم صورة للمعلوم
كما سيصرح به الشارح فلو عقلت الناطقة محلها يكون صورة المحل حاصلة لها محالة وايضا فان
صورته اما صورة تقومت بها لها وصورة اخرى تقول المستدل اما ان يكون في
تعقل محلها صورته نفسه اشارة الى القسم الاول وقوله بل تتوقف على حصول صورة اخرى
اشارة الى القسم الثاني وهذا بالحقيقة ترديد في صورة المحل بين القسمين كانه قال تعقلها كان
معها امران تعقل الشيء بحصول صورته فالصورة التي بها تعقل المحل اما هذه الخ فيلزم ذلك
التعقل واما تلك ويلزم اجتماع المثلين ولم يتوجه عليه انه يجوز ان يتوقف التعقل على آخر
كتوجه النفس لان انحصار صورة المحل في القسمين ظ وليس التوجه صورة لا حتى يستقيم ان
يقال ليس صورته هذه ولا تلك بل هي التوجه فلو فرض توقف التعقل على المعنى على تقدير كونه

صورة حاصلة لابد من الصورة وصورته اما هذه او تلك لا يقال لعل الشارح اشار بقوله
ويرد عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها صورة بتغيره ولا يتوقف ايضا على حصول صورة
اخرى حالة له بل يتوقف على امر آخر لتوجه النفس وغيره من الشرائط الى منع كون العلم بحصول
الصورة لانه قد اشار الى هذا المنع بقوله وضعف هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة
وقد تم الكلام فيه على ان نحمل تلك العبارة على منع كون العلم بارتسام الصورة بعينه
لا ان يحل في مادة واحدة صورتان فيبحث اذ الحكماء ذهبوا الى ان صور الاشياء التي هي
خارجة عنها يحصل في العقل وان كانت حال كونها لم يكن تلك الحقائق مثلا يحصل النار في العقل
لكنه حال كونه فيه لم يكن مادة لان النار جسم مخصوص وهو حال كونه في العقل لم يكن جسما بل
هو عرض من مقولة الكيف فلا يكون بشوق وضيء الغليان والحصول في قولك النار حاصل
في العقل مما كان في قولك الماء مستنقص بخلاف قولك الانسان كاتب ولان صور الاشياء ان
حصلت في العقل يسمون العقل بالهيولى ويقولون عقلا هيولانيا كما عرفت في مباحث
الوجود فلو كانت الناطقة حالة في الجسم فلا محالة الجوهر الذي هو مادة ذلك الجسم يكون
حاملا لها ولو عقلت ذلك الجسم الذي هو محل لها لحصلت صورته في المادة الحاصلة
للناطقة التي هي مادته فيجتمع في مادة ذلك الجسم صورتان لا يلزم من حلول شيء في آخر
حلوله في محل ذلك الآخر هذا الحكم فيما كان الحال والمحل متغايرين ذاتا او كان الحال امرا
عقليا انتزاعيا او موجودا ممتازا صحيح اما اذا كانا متحدين ذاتا كالمادة والصورة
على ما مر وكان الحال امرا موجودا بالفعل تغاير المحل كصورة المعلوم فانها عندهم موجود
بالفعل تغاير الناطقة فلا محالة يلزم حلول ذلك الشيء في محل محله لانهما متحدان ذاتا
والتغاير بحسب التحليل العقلي ولو كانت الناطقة صورة منطبعة في مادة يكون صورة
المعلوم الحالة فيها حالة في مادتها ثم لو كانت الصورتان المتماثلتان حادثتين في مادة
واحدة فاي ترجيح لان يكون احديهما واسطة في حلول الاخرى على انهما اثنان متحدان
من وجه آخر ايضا لا فيبحث اذ الوجود معنى واحد بتخصيص بالاضافة الى الصور غاية
وليس له افراد في نفس الامر حتى يكون تحته نوعان مختلفان يختلف باختلافهما الموجود
الخارجي والموجود الذهني بل اختلافهما بسبب راجع الى المحل بيان ذلك ان صورة
الشيء هي حقيقته التي بها هو ما هو فيحل في المادة الخارجية وح يكون مبتدأ من المباحث

وقد يجعل

وقد يجعل في القوة العاقلة وح يكون علما ومعلوما بالذات وان كانت مرتبة اخرى مثلا
الصورة المائية اذا حلت في المادة العنصرية يصير جوهرا مخصوصا هي الماء واذا حلت في
القوة العاقلة تصير كيفا مخصوصا هو العلم بالماء والمعلوم بالذات ايضا فالتفاوت بين الحالتين
يكون بواسطة محل الصورة واذا لم يكن للصورة محل في الخارج بل يكون جوهرا مجردا عن المادة
واذا حصلت في القوة المدركة العاقلة يكون حالة فيها كان التفاوت بين الحالتين بوجود
المحل وعدمه ولم يحصل شيء من الصورتين التفاوت في الوجود واجيب بما اجاب الطوسي
السائل عند الرد ولما اراد المذكورين ان صفة النفس اعني مبدا العرضي المحمول عليها اما ان يكون
حاصلة فيها بالفعل كالجوع والعطش او القوى العقلية واما امر عيني له حصول لها بالفعل كالامكان
والوجود والحدوث فان كان الاول كان للنفس علم بها ما دام صفة لها وان كان الثاني يكفي
علمها بها ما لم يحصل بالفعل واذا حصلت بالفعل كانت صورة عقلية قائمة بها لكونها
مدركة لذاتها ان اراد بهذه الصفة تصور النفس لذاتها كما هو الظاهر فلان التصور هو
عين ذات النفس لان الذات بعينها هو العلم الحضوري لها كما حقق في موضعه فكيف يكون
صفة لها وان اراد بها تصديق النفس بانها مدركة لذاتها فيرد عليه ان هذا التصديق لا يلزم
دوامه لتوقفه على تصور النسبة وهو غير لازم فلا يلزم دوام هذا الادراك وقد ادعى
ان النفس مدركة للقسم الاول دائما فلا يكون من القسم الاول وان اراد بها امرا آخر فلا بد
من بيانه ليبين حاله فيلزم علوم غير متناهية لزوم العلوم الغير المتناهية
على التقدير المذكور ممنوع اذ قد تقرر عندهم ان الادراك معلوم بالذات بمعنى ان ما هو المنكشف
عندنا هو الادراك الذي هو الصورة الذهنية والامر الخارجي هو المعلوم بالعرض بمعنى انه
متحد مع المعلوم بالذات الذي هو الادراك ضربا من الاتحاد بحسب بعض الاحكام
الجارية على الادراك اليه بسر الاطلاع عليه فادراك الشيء يكون بالعلم الذي
يدرك ذلك الشيء بالعرض لا بعلم آخر حتى يلزم علوم غير متناهية مسبب اجتماع علوم
كثيرة اضاع العلوم الكثيرة والكرب والاعياء بالقياس الى القوى المدركة حاصل في سن
الكهولة وليس هذه الامور لاختصاص القوة العاقلة حتى يصير سببا لازدياد ما تزداد هو
اثر غيرها من القوى المدركة ولما لم يكن القوة العاقلة فاعلة ادراكاتها لم يتجه ومنها
بقوله فان جودة العاقلة كما يكون بحسب العمر الكهل اما ان يقال له

ان جودة العاقلة يكون بحسب الدربن فلمان يكون حنوده العاقلة بحسبها انقم
المزاج الحاصل في سن الكهولة او قف لا ينبغي عليك ان يوافق المزاج الحاصل في سن الكهولة
للقوة العاقلة لا تقتضي عدم سعيها لواسطة ان الالة الحاملة لها على ذلك التقدير في
النقصان والانحطاط واستدل الشيخ بعده وامر صعفها على انها ليست مادية حيث
قال في طبيعيات الشفا ان اجزاء البدن كلها يأخذ في الضعف من قواها بعد منتهى النشو
والذبول وذلك دون الاربعين او عند الاربعين وهذه القوة المدركة للمعقولات انما تقوى
بعد ذلك في اكثر الامر ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائما في كل حال ان تضعف
ح لكن لا يجب ذلك الا في احوال وموافاة عوائق دون جميع الاحوال فليست اذن من القوى
البدنية معاوضة لتلك القوى لجواز ان اراد المعاوضة في اقتضاء المزاج فدلالة
ثم لي القوة اللامسة فان للمزج مزاجا خاصا يقتضيه والقوة اللامسة تقتضي كيفية
مغيرة للمزاج الممتزج الى مزاج اخر ليحصل الادراك كما حقق في موضعه ولا تطرد في القوى
ان يكون مقتضاها مغيرة لمزاج الممتزج الى مزاج اخر فان ذلك لغرض بين وغير بين وان
اراد المعاوضة في اقتضاء الصور المدركة لتلك القوى بناء على ان المزاج ما لم يكن مقتضيه
اياها كانت معاوضة للقوى في اقتضائها فهو تم اذ لا يلزم من عدم اقتضاء الممتزج
اياها معاوضة للقوى في اقتضائها وان اراد المعاوضة في اقتضاء امر اخر فلا بد
ان يبين حتى ينظر في صحته او فساده ثم ان افاعيل القوى الجسمانية دعوى العموم
في هذا المقام ان ادراك القوى الجسمانية يتوقف على انفعال موضوعاتها لا افاعيلها تستدعي
ذلك وهي في منتهى النشو في موضعه من ان المدرك بالذات انما هو الصورة الذهنية الحاصلة
في تلك الموضوعات واحتج المص على ما اختاره فبحثنا ذحل قول المص ودخولها
تحت حد واحد يقتضي وحدتها على ما حمله الشارح بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فلان اقسام
الوحدة كثيرة وما هو للمص على هذا التوجيه هو الوحدة النوعية وهي لا تتبادر من اطلاق
الوحدة فان المتبادر منه هو الوحدة العددية فلو اريد غيرها لكان المناسب تعيين
الوحدة لا اطلاقها واما معنى فلجواز ان نذكر ما تذكرونه في بحث الحقيقة الجنسية كما فرغ
الشارح والحاصل ان يحمل اشارة الى ردشرذمة لحالان لبدن كل شخص انساني نفسا ساذجة
مختلفة الذوات نفسا ساذجة ونفسا بهيمية ونفسا نطقية ووجه دلالته على دخلة المصحح

ثم اذ ليس لهذه الثلثة حد كل واحد بل الكل منها احد على حدة كما لا يخفى هذا واعلم ان اصول
المذاهب الموجودة عن الحكماء في نفس شخص واحد ثلثة احدها قول من قال انها ذات واحدة
يفعل ما يفعل من الافعال على حسب اختلاف الالات بنفسها لا بتوسط القوى والثاني قول
من قال انها ذات واحدة يقتضي منها قوى مختلفة يختص كل قوة بفعل وصدور تلك
الافعال عنها بتوسط تلك القوى والشيخ اختار هذا المذهب ويشير في طبيعيات الشفاء
والثالث قول من قال انها ذوات كثيرة نفس نباتية شهوانية ونفس حيوانية غضبانية وقد
يسمى بهيمية ونفس مميزة نطقية فالمص اشار ههنا الى رد المذاهب الثالث وفي النفس اختلاف
كثيرة فذهب الظاهريون من المتكلمين الى ان النفس هو الجسد ومنهم من قال انها اجسام اصلية
فيه باقية من اول العمر الى اخره وزعم بعضهم انها اجزاء نارية تجري في القلب وذهب الكل
انها جسم لطيف نوراني الذي يجري في الاعضاء سريان الدهن في السمسم والنار في الفحم وعند بعض
الاطباء هي الروح الحيواني المودع في الجانب الايسر من القلب فمنهم من جعل الروح النفساني
المنبعث في الدماغ وذهب جالينوس الى انها عبارة عن الروح الحيواني الموجود في القلب والنفساني
المودع في الدماغ والطبيعي الموجود في الكبد وقد تقدم منهم جعلوها عبارة عن الاخلاط الاربعة و
منهم من جعلها عبارة عن الدم خاصة ومنهم من جعلها عبارة عن المزاج واعتدال الاخلاط وجعلها بعضهم
عبارة عن شكل البدن وتخطيط اللغات اجزائه ومنهم من قال انها الحيوة وذهب الالهيون من
الفلاسفة الى انها جوهر غير جسم ولا جسماني بل جوهر مجرد عن المادة تدبر النفوس الانسانية في
تجردها وذهب الطبيعيون منهم الى انها الصور النوعية للنبات والحيوان والانسان ونفس
الانسان عندهم كنفس سائر الحيوانات في كونها صورة منطبعة في المواد العنصرية هذا ما وصل
الينا من المذاهب في النفس ولا يخفى على ذوي البصائر الصائبة ان ما ذهب اليه الالهيون والطبيعيون
اقرب الى الواقع من المذاهب السابقة فهي مجردة لا مطلقا للدلائل المذكورة الدالة على كونها ما دية
لا مطلقا للدلائل الدالة على كونها مجردة بل كل منها يكون من وجه اخذ مانها عن المعقولات ومحلها
من جهة هو كذلك مجردة وكمال الجسم وكمال الجسم من حيث هو كمال مادي وانسانية منها لانها من
حيثية كما ان جسما واحدا غير ملون اذا اتصف زيد يوم الجمعة مثلا بالوان مختلفة كما كان الجسم المذكور
ومحل اللون ذاتا واحدة وان تصفحنا ان محل اللون المذكور حادث يوم الجمعة ومعلول زيد وكثير
بالعدد وصدق ان الجسم المذكور حاصل قبل يوم الجمعة وليس معلولا لزيد وواحد بالعدد فلا يصح ان

محل احكام منافية لاحكامه من حيث انه جسم فان قلت اذا كان الجسم محل اللون المذكور انه واحدًا
بالذات لصدق ان يقال ذلك الجسم هذا المحل وهذا المحل حادث يوم الجمعة ومعلول زيد وكثير
بالعدد لينتج ان ذلك الجسم حادث يوم الجمعة ومعلول زيد وكثير بالعدد مع انه حاصل قبل
اليوم المذكور وليس معلولا لزيد ولا واحدا بالعدد هف قلت ان اردت تقول ذلك هذا المحل حادث
معلول لزيد وكثير بالعدد انه محل حادث ومعلول وكثير فمسلم ويصير النتيجة ان ذلك الجسم محل حادث
ومعلول زيد وكثير بالعدد ولا شبهة في صدقه لكنه من حيث هو محل كذلك وان اردت
انه جسم حادث ومعلول زيد وكثير بالعدد فممنوع لانه من حيث هو جسم ليس شيئًا من هذه الامور
وكذلك فيما نحن فيه اذا قلت كمال الجسم المذكور محل المعقولات وكل ما هو محل المعقولات مجرد
لينتج ان كمال الجسم المذكور مجرد ان اردت انه محل مجرد فمسلم ويصير النتيجة ان كمال الجسم المذكور محل
مجرد وهو صادق وان اردت انه كمال الجسم مجرد فممنوع لانه من حيث هو كمال الجسم ليس بمجرد فان قلت
لا بد من ان يكون للنفس مقدار واين ووضع او لا يكون لها هذه الامور فان كان الاول
كانت مجردة وان كان الثاني كانت مادية فكيف يتصور ان يكون مجردة من وجه مادية من وجه
قلت لو كانت النفس امرا موجودا برأسه على حدة لكانت اما مع هذه الامور او مجردة عنها اما
اذا كانت جزءا معنويا تحليليا من امر موجود برأسه على حدة لكانت اما مع هذه الامور او مجردة
عنها اما اذا كانت جزء واحد طبيعي مادي كذلك فيجوز ان يتصف بكونه بحسبها مجردا
عن هذه الامور ويجوز ان يتصف بكونه بحسبها مع هذه الامور ويجوز ان يكون لها صفتان
او حالتان يكون متصفا باحديهما من حيث هو متصف بها مع هذه الامور والمتصف بالاخرى
من حيث هو متصف بها لا يكون مع شيء منها والنفس من هذا القبيل فانها جزء معنوي تحليلي من
امر واحد طبيعي هو الانسان وهي كمال اول له ومدرك للمعقولات ومن الحيثية الاولى مع هذه
الامور دون الحيثية الثانية ولما كان لفظ النفس اسما لها من حيث انها كمال اول للجسم المذكور
صار البحث عن النفس من الحكمة الطبيعية فانها من هذه الحيثية مادية وان كانت البحث عن
مدرك المعقولات من العلم الباحث عن المجردات فان قلت لما كانت الصورة الذهنية امرا موجودا
بالعقل برأسه يكون ملاقيا لمحله والملاقاة مع الجسم تستلزم انقسام ما يلاقيه اذ ليس فيه غير منقسم
حتى يلاقيه غير منقسم قلت لا نم ان الصورة الذهنية مطلقا يكون ملاقية لمحله وانما يكون
ملاقية له اذا كان محلها ماديا اما اذا كان محلها مجردا فيحل بلا ملاقاة كما في حلول العلوم

في المجردات فان الحلول عبارة عن الاختصاص الناعت ولم يشترط فيه ملاقاة الحال للمحل سلمنا
ذلك لكن لا يلزم من عدم تحقق غير منقسم في الجسم عدم ملاقاة ما يحل فيه مع غير منقسم
من الجواز ان يتعين غير منقسم فيه عند الحلول ويلاقي الحال الغير المنقسم معه الا يرى
ان ليس في سطح الكرة امر غير منقسم اصلا ويتعين فيه عند ملاقاته مع السطح المستوي
امر غير منقسم ملاق للملاقي من السطح وانما نقصد ما حققناه من ان النفس ليس جزءا مجردا
حاصلا بالفعل ما ذكره الحكيم المحقق الطوسي كما وعدنا الحكيم حيث قال واما النفس فقد اتفقت
كل الكلمة من اساطين الاقدمين انها متحدة بالجسم فزعم مقدم المشائين ارسطاطاليس
ان النفس ليس متحدا بالجسم وقطع بري عن الاثر وبهذا الماخذ يفرق بين النفس والعقل
فيقول النفس غير متحد بالجسم وعلمه بالذات وهذا هو القول الذي جعله المتأخرون من الفلاسفة
فرده فان الست مجرد هي الاذ ديا دسطو دجاه نصا بالزامه احد الحكماء من الموتى ومن اهل قاله
وهذا الذين لهم اسطوية وانظار دقيقة بعده وكانه ما اخذ هذا القول من
صريح لفظهم وغاية ما في كلامهم ان الانسان امر مجرد باسين وهذا يحتمل وجهين
احدهما ما اخذه ارسطو من غير دليل لاح لنا ولعل عنده شيء اعتمد عليه وهو ان
يكون جزءا من الانسان وصورة كمالية مجردة بالنسبة الى العقل وهذا ما ينكر بحسب
النظر توقف ذلك الانسان الصافي العرش المدرك للكليات العالم العاقل المتحرك
الساكن ان يجمع هذا على زعمه ان كان هذا الجزء الثاني فالخروج عن الوزن لازم لو ان
كان لهذا الجزء الكثيف الجسمي فانا نجد هذا الامر الباين فصلا وادراكه للكليات قد بطل لذلك
وعلى الوجهين ليس هذا جزءا للانسان بل له تركب من عالمين احدهما مجرد لا يبلغ بالحكيم القول بذلك
وان كان المجموع لها فانت انسان لا واحد به ركت احدهما او تحرك الاخر وهذا كما تقول
فاعل اردت القيام الجبلة كذا فيتحرك كما ترى البدن والمتصف لا بد بين هذا والمثل فرق
بعيد به وان كان بان الحد الاغير مسدود نعدد ثاني الوجهين هو ان يكون الانسان
هو الذي توفيه ونصاه ونصب الاسم بازائه ويكون له من عالم النور مجرد يديره كما يدبر
العقل الاخير عالم العناصر ولعدده في لسان الشرع ملك الجبال وملك البحار والمؤيدة يثبتون
لكل نوع مثل هذا وهو جنس الانسان نفيض عليه نور الحيوة والمعرفة على البدن وهو انفس
تمم الانسانية بالفاعلية لا بالصورية كما ذكره وهذا المصاح ونوع مساواة على حاجة فان الخ

للمستنير لا آثار خاصة فان الصباح في مثالنا ليس هو الا زجاجة المستنيرة وما صورة له وانما فاعلة من حيث هو مستنير فقط من ذلك واما فاضل اليونانيين فالاشبه انه وقع في ورطة القول بهذا بحيث حد النفس بانها كمال الجسم الطبيعي الذي هو حي بالقوة بحسبه هذا حد الكمال الانساني فلم يحسن التامل في التفرقة بين الكليين فان الكمال لا يكون صورة كالتي يكون فاعلا والاقرب الى الفهم من كلام الاقدمين ان كمال الجسد للانسان بالفاعلية لا بالتصوير وقد سموا افلاطن من بعده من بعده الخيال معطي القوى ومحيي الانسان ومقصوده هو امر بري عن المادة وبخالطها اللطيف فالقول الذي للتالي تلميذه ارسطو وحمل التصوير على كونه صورة كتصوير الصورة للهيولى لا كتصوير النجار للسرير وهذا هو المراد بتعريفه هذه في سلك افاضة القوى وكلام فانهم ما اشرف الملة وانظر نظر انشائها وتدبر بجد وتكرر لا تعلق لحد الحكماء فانهم مع علو كعبهم وطول نظرهم وبحثهم ما وصلوا الى قليل من مرتبة تلقيهم المؤيدة من اهل فارس وبابل والملا بين والبلدة من اهل هند الذين يحاطون العلومات وباحد والمعارف فيهم عشاقهم لا يتوسلون بانظار فاسدة وعقول فاترة فان العلوم الدقيقة الغامضة اللطيفة ليس مما يتجلى للاوهام الغليظة التي لا تتعدى من دنس الطبيعة الى درك دقايق احوال الافراد فان حكايتها مما يعد جزءا فامكيف شاهد تهاتفه قال فان قيل كيف تحصل النفس فالجواب ان النفس الناطقة مستطلعة الى نور العقل اذا اراد ت ان تعرف شيئا فاذا اقبل ذلك النور فرحت به واد ركت ما احبت وسلك هذا النور في الحواس كلها والدليل على ذلك ان الحواس اذا تعطلت بالنوم لم يعقل النفس شيئا فان قيل دبا تفقد في نومه قليلا فالجواب انه يبقى فيه بعينه كما يبقى الحرارة في الفتيل اذا اطفي السراج وانقادها الحسم صار حدها المنتهى انتهى كلامه اشارة الى جواب احتجاجهم وعلى ما وجهنا كلام الملخص يكون قوله واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على كثرتها وتقريره ان قوى نفس شخص واحد مختلفة مثل التغذية والغضب والنمو فيكون موضوعها ذوات مختلفة انفا فالحاصل والجواب ان اختلاف العوارض لا يقتضي اختلاف ذات المعروض فيجوز ان يكون في مادة ذات واحدة تقتضي تلك العوارض المختلفة وان كان المقتضي لبعضها في مادة اخرى يكون ذات الاخرى من نوع آخر والاول لا يكون الا بالمادة الاولى اذ بقا الاولى لما في التشكل والاول لا يكون الا مما له حجم ومقدار فان ما لا مقدار له اصلا لا بالذات ولا بالعرض

تمتنع انقسام ذاته وان كان له تعلق بالمادة لئلا يكون دليل حدوث النفس موقوفا بابطال التناسخ ولا يلزم الدور فان قلت توقفه على ابطال التناسخ من وجه آخر ان يحتمل ان يكون النفوس قديمة متكثرة مادة في الازل بهيئات عارضة لها من قبل ابدان اخرى على سبيل التناسخ فما لم يبطل التناسخ لم يبطل هذا الاحتمال قلت جعله تمهيدا في طبيعيات الشفاء من انا نعلم يقينا ان موجد المعنى الكلي شخصا مشارا اليه لا يمكن ان يوجد شخصا الا ان يوجد له معنى على نوعيته به يصير شخصا من المعاني التي تلحق عند الحدوث ويلزم علمنا ها او لم نعلم ولا يجوز ان يكون ذلك المعنى الزايد للاحوال اللازم المتخصص للنفس ريبة الا من قبل بدن لما اي بدن كان بل لا بد ان يكون من قبل بدن معين فيد له البدن للمعين اما قديم فيلزم دوامه اما حادث فيلزم حدوث النفس تامل وكن على بصيرة وقد علمت انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ قدم آنفا انه يتم بيانه بدون ذلك فلا يلزم الدور وهي مع البدن على التساوي هذه الدعوى على تقدير ان يكون النفس صورة منطبعة في البدن على ما ذهب اليه الطبيعيون والكلاميون الحكماء الاقدمين ظاهر فان انتقال الصورة المنطبعة في مادة الى مادة اخرى مستبعد جدا كيف والصورة المنطبعة وحدها ليست امرا واحدا حاصلا بالفعل بها دون المادة بل بما سكونها للمادة ومع المادة امر واحد طبيعي كما سيتحققه واما على تقدير ان يكون النفس مجردة متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما اختاره المعلم الاول ومتبعوه فاثبات هذه الدعوى يحتاج الى نظر فحص والنكرانا النزاع في حدوثها وقدمها على هذا التقدير لا على تقدير الانطباع لظهور ان ليس لفرد من افراد الانسان بدون قديم بالتشخص وذلك معلوم بالضرورة قلت فيستوي في الشرع انه يتعلق ببدن الحيوان لا بعد نباته ثم يتعلق به نفس حيوانية ثم نفس انسانية فكيف حكم الشارح هنا بانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة بالضرورة قلت لعل مراده ان الضروري انه لا يجتمع في بدن واحد نفسان فانه لو اجتمع في مادة واحدة صورتان حادثة كانتا نفسين او غيرهما فلا يخلو من ان تقوم المادة ويحصلها شيئا مخصوصا اما ان يكون بكليهما او باحدهما او بمجموعهما فان كان الاول كان كل منهما صورة واحدة لها اذ لا معنى بالصورة الا ما يقوم المادة ويحصلها امرا مخصوصا وهو الكمال الاول للجوهر للا كيفيتها اما كان الثاني يلزم ان يكون الآخر عرضا اذ لا دخل لها في تقويم المادة وتعرض لها حاجات

مقوم محصل ولما كان كذلك كان عرضا لا جوهرا في موضوع قال بهمنيار في التحصيل لا يجوز ان
يقوم الهيولى الصورة الجسمية على انفرادها او الصورة الطبيعية على انفرادها لانا بينا ان مادة
واحدة لا يجوز ان يقومها صورتان بل يجب ان تقوم الصورة الجسمية اولا بالقوة الطبيعية
ثم يقوم المادة والجسم جميعا فتكون ذلك لا خذ من هذه الامور الثلاثة لاحدها الفعل بالعرض وان
كان الثالث لم يكن شيء منها صورة لها وهو ظاهر وما سوى هو انه يتعلق به بالجسم الا بالنفس النباتية
ثم نفس حيوانية ثم نفس انسانية ولا يلزم من ذلك اجتماع تلك النفوس فيه فان الظاهر انه يحدث
الحيوانية بعد فساد النباتية وحدوث الانسانية بعد فساد الحيوانية ولا نعني بها
اعلم ان النفس الانسانية مصدر للتغذية والنمو وتوليد المثل والاحساس والحركة الارادية
وادراك الكليات وليس دعوى الحكماء بقاء جميع هذه الامور حتى بعد خراب البدن بل غرضهم
ان مصدر ادراك الكليات وهو القوة العاقلة يبقى بعد خرابه ولهذا قال بهمنيار انه ليس
يجب ان يبقى من النفس قوة ويفسد سائرها وقال في اواخر كتاب التحصيل في العقل المعقود
في بقاء النفس الانسانية فان قيل ان النفس حكمه كان للجول وان يبح للحركة كالمحال وارد
سبب القوة العاقلة الباقية وبعد خراب البدن فيها كان ما سواها اصلها واستدل على انها
لا تفنى بفناء البدن بقوله فان ما يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نحوا من التعلق
فان كان تعلقها به تعلق المتأخر عن البدن في الوجود وجب ان يكون البدن علة
للنفس في الوجود ثم اما ان يكون علة فاعلة والجسم بما هو جسم لا يفعل شيئا واما ان
يكون علة قابلية وقد بينا ان النفس غير منطبعة في البدن ومحال ان الجسم علة صورية
للنفس بل البدن علة للنفس بالوجه الذي ذكرنا وهو انه سبب حدوثها وسبب تخصيص
احداث واحدة دون الاخرى وتعينها وتكثرها وان كان تعلقها بالبدن تعلق
المتقدم في الوجود تقدما ذاتيا لم يجب مثل هذا التقدم ان يعدم المتقدم عند
عدم المتأخر بل يجب ان يفرض السبب المتقدم اولا في جوهر النفس فيفسد معه البدن
وان لا يفسد البدن بسبب يخصه لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغير المزاج او التركيب
ولا يمكن ان يكونا متكافئي الوجود على ان يكون ذلك لهما ذاتيا لهما فانه لو كان كذلك لما
كان يكون البدن جوهرا ولا النفس جوهرا بل كانا متضايفين فقد بطل ان يكون
بينهما تعلق يقتضي ان يفسد النفس بفساد البدن ثم لم يجب ايضا ان يبقى من النفس قوة

وفساد

ويفسد سائرها فان الهيولى الاولى لا تفسد والصورة والحركة فلم يفسد بعد كلا
فان قلت لما اعترف بهمنيار بان البدن سبب تعين النفس وتميزها فاذا خرب البدن لم يبق
تعينها لان المعلول يتبع انتفاؤه انتفاء علته وعدم بقاء التعين يستلزم انتفاء المتعين بذلك
التعين فكيف ذهب الى بقائها بعد البدن قلنا انه لم يذهب الى ان النفس مع تعينها يبقى بعد
خراب البدن بل صرح بان يحافظ منها شيء ويفسد سائر قواها ولا يلزم من ذلك بقاء تعينها
ونقصد ذلك ان القوم ذهبوا الى ان تخص النفوس بعد المفارقة عن الابدان بالهيئات
التي حصلت فيها حال تعلقها بالابدان ويتلخص مما ذكرنا ان نفس زيد مثلا امر واحد ساعيا ان
الصورة للمادة الواحدة لا يكون الا واحدة وهذا الواحد صالح لان يصدر عنه التغذية والتنمية
والحركة الارادية وادراك الكليات وغيرها واذا خرب البدن بقي منها صالحا لادراك
الكليات وزال عنها صلاحيته لسائر الامور المذكورة فيكون لزيد مثلا جزآن جزء مجرد
يبقى وجزء مادي يفسد وهما ليسا جزءين تركيبيين حاصلين بالفعل متميزين احدهما عن الآخر
فبداذ لو كان ذلك لزم التركيب بين المجرد والمادي وان لا يصدق قولك زيد جالس ويدرك
الكليات وان لا يصدق على الحيوان الناطق الى غير ذلك من المفاسد بل جزآن معنويان
يحلل العقل زيدا اليهما وهو امر واحد طبيعي يصدر عنه تلك الامور لا انه مجموع امرين في
نفس الامر وعند فساد جزئه القابل للفساد يخرج جزؤه المجرد الغير القابل للفساد من القوة
الى الفعل ويصير موجودا براسه بعدما كان جزءا تحليليا من موجود واحد فالبدن كالمعد
لذلك المجرد ولحصوله وان كان في ضمن الكل ولا شك ان تحصيل هذا المجرد موجود على حدة واذا
كانا جزءين تحليليين لم يلزم شيء من المفاسد المذكورة اذ حينئذ لا يلزم التركيب بين المجرد والمادي
ولا عدم صدق قولك زيد جالس ويدرك الكليات اذ يصدق على زيد بهذا انه المحمولات
منحتين كما فصلناه آنفا ولا عدم صدق الحيوان الناطق عليه نعم يلزم ان يتصف من امر ذي
بعضه وسوى منه بعض مستقر عن الاين وللمقدار والوضع ولا بعد ولا في ذلك الجواز ان
يكون هذه الامور من لوازم البعض الفاسد ولا يكون لازما للامر الباقي فاذا كان
الباقي مع الفاسد امرا واحدا كان له هذه الامور واذا كان بدون الفاسد كان عاريا
عنها فان قلت لو كانت النفس جزءا تحليليا بالقوة قبل خراب البدن لم يكن حاصلا قبل
خرابه وما لا يكون حاصلا لا يمكن ان يدرك شيئا ما دام كذلك فكيف يدرك الفعل قبل

تباين البدن وهيج لم يخرج من القوة الى الفعل بعد قلت المدرك حال تعلق البدن امر موجود
حاصل بالفعل وهو برية مثلا اجنبية منه غاية الامر انه لا مدخل للمقدار والاين والوضع في
ادراكه للكليات اذا فرض حينئذ معقد رقوابن ووضع عند خراب البدن ولم نفسه من
حيث انه يدرك الكليات تسمى العقل المذكور وتسمى بمدرك الكليات مع الادراك الذي كان
قائما به كالجسم النامي كالشجر اذا نصب فيه علامة مثلا وقد من حيث انه نام وقد بعد
من حيث انه جسم كما في حال تعلق من الارض سمي النامي وسمي الجسم مع العلامة التي كانت في الجسم النامي
فتامل ثم استدل بهذا على امتناع فساد النفس الانسانية في النفس المذكور تعلم ان
المجرد عن المادة سواء كان بينه وبين المادة علاقة كالنفوس الانسانية او لم يكن بينهما
علاقة اصلا كالعقول الفعالة ممتنع الفساد وذلك لان كل شيء من شانه ان يفسد بسبب
ففيه قوة ان يفسد وقبل الفساد فيه فعل البقاء والقوة لا تعلم غير الفعل فاذن يكون هناك
امران مختلفان احدهما حامل القوة والاخر ما به بالفعل فيلزم من هذا ان يكون مركبا
وقد فرض غير مركب وهذا عام لجميع المفارقات هذا كلامه فان قلت ان اراد بالعلاقة
التي بين النفوس والمادة دون بين العقول وبينها ان النفس محل المادة ويتصرف فيها على
ما هو المشهور فتلك العلاقة حدوث العقل الفعال وبينها ايضا فانه يفيد بعد مادة الكائنات
ويتصرف فيها فلا يستقيم الحكم بنفي تلك العلاقة فيما بين العقل والمادة وان اراد بها معنى اخص
فما هو قلت لعله اراد معنى اخص وهو كون النفس الانسانية مع امر مادي مثل زيد وفي
من قواه بل جسد تحلل منه بخرج الى الفعل موجود المجرد عن المادة بعد خراب بدنه كما
فصلناه وهذا المعنى لا يوجد بين العقل الفعال والمادة او كون المادة التي في البدن بسبب
المدد وتها ووجب نفسها وتيرها على ما استفاد ما نقلناه عنه بخلاف العقل الفعال اذ ليس المادة
سبب وجوده ولا سبب تعينه ثم بجري الدليل المذكور ان المراد بفساد ذات الشيء صيرورة
شيئا آخر اما فسلبه ذلك لا انعدامه راسا فان ذلك لا يسمى فسادا ولا بد ان يكون
هناك امر مشترك بينهما يكون لا شيئا وثانيا شيئا آخر اذ لو لم يكن ذلك الامر لعدم
الاول راسا ووجد الثاني كذلك وفي هذه الصورة لم يصدق ان الاول صار ثانيا وحينئذ
فلا بد من الامر المشترك المذكور ولا نعني بالمادة الا مثل هذا فما فرضناه مجردا عن المادة
كان ماديا وانا اريد حامل القوة هذا الامر المشترك المستعد لقبول ما فسد اليه وما به بالفعل

الصورة

الصورة التي يفيد عند صيرورة الامر المشترك امرا آخر لامتناع توسط الامر في
ذلك ثم وانما يمتنع ذلك لو كان ادراكها لهويتها اي لذاتها على الوجه الذي يمنع من فرض
الشركة فيها المجرد ذاتها وليس كذلك بل الحس مدخل في ادراكها ذاتها على هذا الوجه
تحقيقه ان بعض مدركاتها جزئي حقيقي ممتنع عن فرض الشركة فيه كقطرة ما حال كونها
مدركة بالحس وبعضها كلي لا ممتنع عن ذلك كهي حال كونها مدركة لا بالحس وليس مناط
المنع المذكور ادراك ذات القطرة وحدها ولا ادراكها بجميع الصفات المعلومة منها
حال كونها محسوسة من المقدار والوضع والشكل وغير ذلك لانا اذا اتينا القطرة
بجميع الصفات المعلومة منها حال كونها مدركة بالحس وقلنا قطرة مستديرة من الامتداد في
مقدار كذا لها الاين والوضع الفلاني الى غير ذلك من الصفات المعلومة لنا منها حال كونها
مدركة بالحس كانت غير مانعة عن فرض الشركة فيها ولا ادراك امر مخصوص بها ادراكا
بواسطة ادراكها القطرة متصفة بالصفات المذكورة كما توهم بعض المتفحصين اذ ادراك
هذا الامر لو كان لكان مشتركا بين الصورتين ولانا اذا فرضنا مدركا تاما بحيث لا القطرة
المتصفة بالصفات المذكورة ولو كان ادراكها منها امرا آخر مخصوصا بها ممتنعا هذا
الا عن فرض الشركة فيه لعرفناه بهذا البحث البليغ وكيف يمتنع عن فرض الشركة امر
معلوم لنا ولا نعرفه ذلك الامر بل مناط امتناع فرض الشركة فيها هو الادراك الحسي سواء
كان المدرك محسوسا اوليا كالضوء او محسوسا ثانويا كالجسم ولذلك الرأي لان مناط امتناع
فرض الشركة فيها هو الادراك الحسي بعينه الشيء المعين اذا ادرك بالحس صار متنع الشركة فيه وان
كانت عينه واكثر صفاته مجهولة لنا والمدرك بالعقل الحسي لا يمتنع عن ذلك وان فرضنا بالغ
الكثرة ولما كان المشار اليه بلفظ انا مدركا لنا بالوجه الجزئي المانع عن فرض الشركة فيه كان
للحس مدخل في ادراكه فلا يكون مجردا صرفا كما حققناه فتدبر واما ادراك الحيوان
المجرد فلا حاجة فيه الى الالة فيما بحثنا اذ قد عرفت ان مناط الادراك على الوجه الجزئي المانع للعقل
عن فرض الشركة هو الحواس فالمجرد الذي ليس له حاسة مدخل في ادراكه لا يكون له هذا النحو من
الادراك سواء ادرك ذاته او غيره والظاهر ان هنا هو ما ذهب اليه الحكماء بان المجرد الذي
ليس للحس مدخل في ادراكه يدرك نفسه او غيره من الجزئيات المجردة على وجه مانع عن فرض الشركة
فيه انما هو فصل هاضم الكيموس الهاضمة عند الحكماء هو انما به الغذاء واعداده للنمو

لا احالته الى الدم والخلط قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الغذاء انما يستحيل اولا الى الطبيعة المشتركة
ذو غذاء بل يستحيل ولا استحالة تامة عن كيفية ويستعد للاستحالة الى جوهر المغتذي فبعض
نوع من خدم الغاذية وهي الهاضمة وهي التي تعد الغذاء في الحيوان وتعده للنفوذ للتسوية ثم ان
القوة الغاذية تحيل في الحيوان الدموي الاحالة الى الدم والاخلاط التي منها قوام البدن
على ما نبينا في مواضع اخرى وكل عضو فانه يختص بقوة غاذية تكون فيه وتحيل الغذاء الى مشابهته
للهاضمة فلتصعد فتلك الاستحالات الكثيرة فعل الهاضمة على ما نقلناه من الشفاء انما هو
بالغذاء واعداده للنفوذ وهو صريح بما نقل الشارح من ان فعلها النضج المخصوص فالاستحالات
المذكورة ليست بالقوة الهاضمة بل بقوة اخرى هي الغاذية وهي ليست واحدة بل في كل عضو غاذية
اخرى تحيل الغذاء الى مشابهة الخاصة به كما نقلنا من الشفاء لا نم ان النامية غير الغاذية فيجب
اذ فعل النامية على خلاف فعل الغاذية كما صرح به الشيخ طبيعيات الشفاء فقول واما هذه القوة فانها
توزع الغذاء على خلاف مقتضى القوة الغاذية وذلك لان الذي للقوة الغاذية ان تورد على
كل عضو من البدن بقدر عظمه وصغره ويلصق به الغذاء بمقدار الذي لا على السواء واما
القوى النامية فانها تسلط بما من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه من جهة اخرى فيلصق بتلك
الجهة فوق زيادة جهة اخرى فيلصق بتلك الجهة زيادة تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى … المجانبة
في جميع ذلك ولو كانت … الغاذية فسوقت منها جهة اخرى متساوية للغاذية في جميع ذلك ولو
كانت … او تفصلت الجهة التي تقتضيها النامية بان ذلك ان الغاذية اذا انفردت وقوي
فعلها وكان ما يورد اكثر مما يتحلل يزيد في العرض للاعضاء وعمقها زيادة في عرض الاعضاء
وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين لا يزيد في الطول زيادة معتد بها واما النامية فانها تزيد في
الطول اكثر كثيرا مما يزيد في العرض لا نم ان مولدة المني نوع اخرى لجواز ان
يكون مولدة المني هاضمة الانثيين لانها حاصلة قبل البلوغ فلو كانت هي مولدة المني لتكون في
الاطفال المني وليس كذلك ويعضده ذلك قول الشيخ في طبيعيات الشفاء فاذا كان فعل النامية
يستتم فتبعث القوة المولدة توليدا الى هذا كلامه فان قلت لم لا يجوز ان يكون مولدة المني
هاضمة الانثيين ويكون عدم توليده في الاطفال بواسطة فقدان شرط قلت لو كان كذلك كانت
وحدها هاضمة الانثيين ومع ذلك الشرط مولدة المني فيهما اذن يكونان قوتين لا واحدة وفي
ذلك لا حاجة الى اثبات المغير الاولى عدم تعرض الشيخ لانه هاضمة على افعال المولدة

في

في طبيعيات الشفاء مصرحا بانه لا سبيل … قال واما المولدة فلها فعلان احدهما تخليق البزر وتشكيله
وتخطيطه والثاني افادة اجزائه في الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد
والاشكال والخشونة والملاسة وما يتصل بها لذلك مسخرة بذلك تحت تدبير المنفرد بالجبروت
هذا كلامه ولا يخفى ان الفعل الاول للقوة المولدة للمني والثاني للنامية المصورة ونحو ذلك
قبل حس الحرارة والبرودة بذاتها لا لما يعرض لها لا من الانفعال بها فانها ملموسان اوليان
بخلاف الرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والخفة والثقل اذ من شان الرطوبة ان
يطلع اللامس … وتعرض لليبوسة ان تعصي … العضو اللامس ويقصده ويعرض
للخشونة مثل ذلك بان تحدث الاجزاء الناتئة … وللملاسة يحدث … الاستواء والثقل
يحدث تمدده الى اسفل والخفة خلاف ذلك فهي ملموسات بتوسط ورد الشيخ ذلك بانه حس من شرط
المحسوس بالذات ان يكون الاحساس من غير انفعال يكون شرطا لان الاعراض … ما لم تتحصل فهي احدث
من الامور المذكورة في اللامس احس بما لا يتوسط حرا او بردا ولونا وطعما او غير ذلك من
المحسوسات حتى كان يصير اصل ذلك المتوسط غير محسوس اولا او غير محسوس بالذات بل محسوسا
ثانيا او بالعرض من احوال الكيفيات الملموسة قال الشيخ في طبيعيات الشفاء كما ان الحيوان
يكون بالامتزاج الذي للعناصر كذلك الحواس تكون بالتركيب وكذلك الصحة والمرض فان منها
ما ينسب الى المزاج ومنها ما ينسب الى الهيئة والتركيب وكما ان من فساد المزاج ما هو مفسد كذلك من
فساد التركيب ما هو مهلك وكما ان الحس يدرك ما يفسد المزاج كذلك الحس يدرك ما يفسده
التركيب فان اللمس انما يدرك … التفرق والاتصال او تضاده وهو عود الى الالتيام ثم قال وكل
حال مضادة لحال البدن فانها يحس بها عند الاستحالة وعند الانتقال اليها ولا يحس بها عند
حصولها واستقرارها فقال الامام انها ملموسات المختلفة عبارة الشيخ هكذا وتشبه ان يكون
قوى اللمس قوى كثيرة كل واحدة منها تختص بمضادة فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقيل
والخفيف غير الذي يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد فان هذه افعال اولية تجب
ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوة لما اجتمعت في جميع الالات بالسوية ظنت
قوة واحدة اقول لم يرد الشيخ بالمضادة التضاد اذ من البين ان ليس من الملموسات كيف وقد عد الشيخ
الملموسات قبيل هذا الكلام ولم يعد منها التضاد والظاهر ان تضاد الثقل والخفيف وتضاد الحار
والبارد من جنس واحد لا من جنسين بل اراد بالمضادة التي بين الثقل والخفيف الامور المتضادة

الواقعة كل واحد منها بين الثقيل والخفيف وهي مراتب الثقل والخفة فان كل مرتبة منها ثقيلة
اخرى وهي ثقيلة بالقياس الى ما هو اخف منها وخفيفة بالقياس الى ما هو اثقل منها فيكون
الاخف المذكور خفيفا بالقياس اليها والاثقل المذكور ثقيلا بالقياس اليها وهي واقعة بين
الثقيل والخفيف كما ان كل عدد واقع بين القليل والكثير واراد بالمضادة التي بين الحار والبارد
الامور المتضادة الواقعة كل منها بين الحار والبارد وهي مراتب الحار والبارد اذ كل مرتبة
ضد مرتبة اخرى وهي حارة بالقياس الى ما هو ابرد منها وباردة بالقياس الى ما هو احر
منها فيكون الابرد المذكور باردا والاحر المذكور حارا بالقياس اليها وهي واقعة بين
الحار والبارد ولا شك ان مراتب الحرارة والبرودة مندرجة تحت جنس ومراتب الخفة
والثقل مندرجة تحت جنس آخر فذهب الشيخ الى ان كل جنس من تلك الاجناس قوة لا تشارك اخرى
بسبب افراده بها وعلى هذا لا يرد عليه ان التضاد غير مدرك باللمس حيث لم يرد بالمضادة التضاد
ولا ان القوة الواحدة اذا ادرك الضدين فقد صح عنها اشار لان ما هو حار دة
بالقياس الى شيء فهو بعينه بروده بالقياس الى شيء آخر فان قلت ما ذكرتم لا يتم في
المطلقين فان الخفيف المطلق مثلا ثقيلا بالاضافة الى شيء فلا يكون خفيفا بالحقيقة
المطلق ما لا يوجد في الخارج ما هو اخف منه فذلك لا ينافي ان يكون اخف منه او نصف
ذلك وهو ثقيل بالقياس الى كل منها وهذا القدر كاف فيما نحن فيه وان اريد به ما لا يمكن
ولا يتصور ان يكون اخف منه لوجوده في الخارج ثم فضلا عن كونه ملموسا فان قلت
اذا ادرك بقوة واحدة من القوى اللامسة بيان نوع تلك المراتب كانت مصيبة لان نوع
تلك تعدد المدرك لا يوجب تعدد القوة المدركة بل تعدد نحو الادراك يوجب ذلك
عندهم ولذلك ذهبوا الى ان مشاهدة الشيء وتخيله لما كانا نحوين من الادراك كانا بقوتين

وقيل نفوذ ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء قال الشيخ في الشفاء
معنى هذا ان الجسم ذا الرائحة نفوذ في الجسم عديم الرائحة وهو اجسام لا رائحة من غير ان
تنفذ في المتوسط بل يكون المتوسط مكانا منفعلا من ذلك هذا على ما قال ذوا ذي الاصوات في
الالوان قال الامام والحق ان كلها ممكن وقال الشيخ بعد نقل المذاهب الثلاث فيقول
نحن يجوز ان يكون المشموم هو البخار ويجوز ان يكون الهواء نفسه يستحيل عن ذي الرائحة
فيصير ذا رائحة فيكون حكمه حكم البخار فيكون كل تحت لطيف الاجزاء من شانه ان يعبق

اذا بلغ آلة الشم ولا ما كان بخارا او هواء مستحيلا الى الرائحة احس به ثم قال والمباحث
الناوية فا مرتعبنه واستدل على ذلك تبعا بالرائحة هيئة غير ذي الرائحة كما تعلق الشئ
واستدل فيحتمل ذلك يلزم من الوجوه ان تتوقف السماع على وصول الهواء
الحامل للصوت الى الصماخ اما الوجه الاول فلاحتمال ان يكون للسماع شروط ويكون عدم
سماع الحاجز بواسطة فقدان شرط منها مثلا يكون اتصال الهواء والماء الحامل للصوت
بالهواء الراكد في الصماخ من جملة الشرائط ويكون عدم سماع الحاجز في الصورة المفروضة
بواسطة فقدان هذا الشرط لا بواسطة عدم وصول الهواء الحامل للصوت الى صاحبه في
اما الوجه الثاني فلاحتمال ان يكون سبب تاخر سماع الصوت عن روية القرع تاخر حدوث
الصوت عن حدوث القرع بالزمان لان حدوث الصوت يكون مع تموج حادث بعد ان
ملاقاة الفاس مع الخشب والتموج اما حركة او مستلزم لها وهي مستلزمة للزمان فيكون
حدوث الصوت في زمان يكون بعد ان الملاقاة المذكورة واما الوجه الثالث فلاحتمال
سماع الصوت قبل وصوله الى الصماخ لا يتوقف سماعه من اي جهة كان بل يتوقف سماعه من جهة
مناسبة جهة السامع وان كان ذلك مختلفا بحسب اختلاف الاشخاص والاصوات كما ان البعيد
انه يكون من جهة مناسب ولا شك ان هبوب الريح اليها وبعده عن مقابلها فيحتمل ان يصل
الصوت بالقياس الى البعيد المذكور الى جهة السامع فيسمع ولا يصل بالقياس الى القريب المفروض
الى جهة فلا يسمع وكذلك سماع الرعد وصوت تيز البندق مع تاخر حدوث البرق عن
حدوثه يحتمل ان يكون بواسطة وصول الصوت الى جهة السامع لا بواسطة وصوله الى السامع
كما ذهبوا اليه ولا استبعاد عندي ان السماع يحصل باتصال الهواء او الماء الحامل للصوت
بالهواء الراكد في الصماخ من جهة سماع الصوت لا بوصوله الى الصماخ فان وصوله الى
الصماخ بعيد جدا في كثير من الصور مثل ان يكون حدوث الصوت خلف السامع وكان
صماخ اذنه الى جهة مثل ان يكون حدوثه من وراء جدار صيق للسامع جدا فان تعانكل
الحروف في الاجزاء الصغيرة النافذة في تلك المسامات الضيقة بعيد غاية البعد بل انظر
لحصول شكل الحرف بحكم واحد بالجوف في كل جزء من تلك الاجزاء التي لا يحصى كثيرة وجزء
حسبه وعلى تقدير حصوله في كل جزء من تلك الاجزاء انا الفهم انه يحصل مع كثرتها في
صماخ السامع سيما عند هبوب الرياح فلو كان سبب الاستماع حصول الحرف فيها في الصماخ لكان

الا انه يكون الاستماع حسب تكون حصول تلك الاجزاء فيه كما لا يظهر انه ما يمنع عن تكون الاستماع حتى
ما اذا خلا فيما اذا كان الاستماع باتصال الهواء الحامل للصوت بالهواء الراكد في الصماخ من
حد سماع الصوت فانه لا يلزم عند شيء من هذه الامور المستبعدة كما لا يخفى وايضا كون سماع الصوت
حال وصوله الى الصماخ لم يمنع جهة الصوت لكن جهته مسموعة كما صرح به الشيخ في طبيعيات الشفاء
فان قلت لم لا يجوز ان يكون تكون الصوت خارج الصماخ في جهته كافيا في سماع جهته وان لم يكن
سماعه الا حال وصوله الى الصماخ قلت سماع الصوت في الجهة التي لم يكن فيها وقت سماعه غير معقول
فاذا لم يكن سماع الصوت الا وقت وصوله الى الصماخ ولم يبق الآن في الجهة التي حدث فيها لم يكن
الصوت مسموعا في تلك الجهة بخلاف ما اذا كان الاستماع بالاتصال حسبما اخترناه فان
الصوت كائنا في الجهة التي يسمع فيها فتامل   والمبصر بالواسطة المحسوس بالواسطة على ما فهم
من الشفاء ما لو انفرد عن الاحساس بواسطة لم يكن محسوسا وعلى هذا يكون المبصر بالواسطة
ما لو انفرد عن ابصار ما هو واسطة لم يكن مبصرا كما لا يخفى عليك وبهذا المعنى من المعنى الذي
ذكره الشارح لكن لا يرد عليه ما اورده الشارح اذ من شرائط الرؤية ان يكون المرئي ذا ضوء
كما لا يلزم من ذلك ان يكون ضوء مبصرا الا حالا الا ان يكون الضوء كونه شرطا لا تصاد
اللون غير مستلزم بعض الضوء حسب ضعفا وشدة اخر   ورؤية اللون مشروطة
بوجود رؤية الضوء غير تام بل الاشتراط رؤية اللون كما سيجيء ان يكون ذلك اللون ذا ضوء
لا ان يكون ضوء مرئيا وهذا لا يستلزم ذلك   يتعلق بعينه ثانيا بالشكل
ان اراد بالرؤية المتعلقة باللون ادراكا بالبصر وهو ما حصل منه في الرائي فهو غير حاصل
من الشكل فيه بلا تدبير شك لذلك الى ذلك قول الشيخ في طبيعيات الشفاء واما الشكل والعدد
وغير ذلك فانه وان كان لا يحس ما لم يرد فان رسمه وحيا لم يلزم حينا انما يحس
وما يبدل بانه لون وحرارة او برودة مثلا وان اراد به المتوجه اليه فلا شك ان التوجه
الى كل منها غير التوجه الى الاخر وان اراد به معنى آخر فلا بد من تصويره حتى ينظر انه
يتعلق بالشكل ولا يتعلق به   يلزم ان لا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها للفال
المذكور لانه يلزم ان الارض البسيط لا يحجب عن رؤية ما وراءها وان الارض الحاجبة هي
المخلوط لا غير   مذهب الرياضيين ان الابصار بخروج الشعاع تنتذهب العاملون
بخروج الشعاع الى ان ليس لضوء المبصرات ارتسام في الرائي بل مناط الرؤية اتصال الشعاع

الباصرة

الباصرة بواسطة الشعاع اليها فالواصل في مناسبة المحسوسات الى الحواس فيدركها بالملامسة
والملاقاة والمبصر ليس كذلك ولذلك لا يدرك الامر المقرب جدا من البصر بالقرب غاية القرب فيلزم
ان يصل القوة الحاسة الى موضع المحسوس ليلاقيه ومحال ان ينتقل القوة لا بتوسط جسم
يحملها ولا يكون هذا الجسم الا لطيفا من جنس الشعاع والروح فلذلك سميناه شعاعا و
الطبيعيون من حيث كونهم يدلون على ارتسام صور المبصرات في الرائي لا في
خصوص ناظرهم ولذلك لا يحصل التخيل حدة لا بل الارتسام في هذا المقام وحصول صورة في
المنظر الملتبس المشترك كما في ما هو مقصودهم هاهنا   يدعون ان صور المرئي لا يحصل فيه بحيث
فانه يدعون اذا القوة الباصرة تصل بتوسط الشعاع الى الموضع المرئي وقد ذكروا بالملاقاة فان
واذا كان كذلك فكيف يكون عظم المرئي وصغره باعثين لعظم الزاوية وصغرها فان قال
الشيخ في طبيعيات الشفاء ولا نفعهم الزاوية التي عند البصر انما ينفع ذلك اصحاب الانطباع اذ
يقولون ان الشبح يقع على القطع الواقع في المخروط الموهوم عند سطح الجليدية الذي
راسه في داخل فان كانت الزاوية اكبر كان الشيء اقرب كان القطع اعظم والشبح الذي فيه اعظم
وان كانت الزاوية اصغر ان الشيء ابعد كان القطع اصغر والشبح الذي فيه اصغر واما على مذهب
من يجعل البصر ملموسا بالة البصر فما معنى هذه الزاوية   ينبغي ان يطالبوا بالتخصيص
قوله بالانطباع نصوص المبصرات وجه التخصيص ان القائلين بالشعاع ذهبوا الى عدم انطباع
المبصرات في الرائي كما نقلنا عنهم ولم يذهبوا الى عدم انطباع سائر المدركات في مدركها
وزعم جميع تلك الوجوه فيحتمل ان القائلين بخروج الشعاع ذهبوا الى ان القوة الباصرة
ينتقل منه الشعاع الخارج من العين الى موضع المحسوس من حيث ما نقلنا عنهم آنفا فليلزم الا ان
الشعاع الحاصل في العين حامل للقوة الباصرة ويحصل القوة المذكورة باشتعاله الى موضع المحسوس
فاذا لم يخرج الشعاع من العين وحدث على سطح المبصر عن المبدأ الفياض فكيف يحصل ايصال
القوة الباصرة الى موضع المحسوس فالقائل المذكور لا يلزم ما ذهبوا اليه اصلا ويلزم ادراك
القوة المباينة بما يلاقيه ولا يباينه ولم يذهب الى ذلك احد   واعلم ان المتاخرين
ذهبوا وهاهنا هو الصواب كما بيناه في مباحث الوجود الذهني فارجع اليه   يلزم
ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة باصرة غير مسلم وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة
المرتسمة في الباصرة محسوسة مع صفاتها التي لها هناك وليس كذلك فان صفاتها الحاصلة لها

في الباصرة ليست محسوسة قطعا بل الصورة المذكورة مع بعض صفاتها الخارجية محسوسة مثلا
كما يحصل في المرآة صورة في الباصرة يحصل من مقدارها الخارجي وبعده وابنه وشبهه هذه الامور
المبصور فيها فلا جرم يحصل المقدار والبعد والاين المخصوصين لا يلزم ذلك ان يكون
هذه الامور محسوسة في الخارج كما فصلنا في مباحث الوجود الذهني بما لا مزيد عليه

والصواب انهم ارادوا بالاصوات فرد لا اذ لو كان للمبصر هو الامر الموجود في الخارج لزم ان
لا يبصر ما لا يكون موجودا مع انه كثيرا ما يبصر ما لا يكون موجودا في الخارج كما في المقامات وغيرها
فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر نقل عن الشيخ انه لو كان من
شرائط ابصار مقابل الصيقل ان يكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع ان خط الشعاع ع
اذا وقع عمودا على الصيقل لا يرى الناظر وجهه والتالي باطل بالتجربة وبيان الملازمة مقدمات
هندسية والرد على ان خط الشعاع اذا كان عمودا على الصيقل وكان زاوية الانعكاس مساوية
لزاوية الشعاع وجب ان يطبق خط الانعكاس على خط الشعاع واذا انطبق لم يقع خط الانعكاس
على الوجه فلا يكون مبصرا وفيه بحث لان ما ذكروا انما يتوجه لو كان الشعاع البصري سواء كان
محققا كما هو رأي اصحاب الشعاع او موهوما كما هو المتوهم اما اذا كان مخروطا كما قرره القوم وصرح
به الشارح ايضا فلا يتوجه ذلك لان المخروط اذا وقع على الصيقل ورجع منه الى الناظر منعطفا
يقع راسه على الناظر وقاعدته نقطة حتى يلزم ان لا يتجاوز عن الناظر بل امكن صالح لان يشمل
الناظر وغيره ايضا اقول يمكن ان يجاب عنه اولا اقول هذا الجواب لا يدفع الزم المذكور
اذ حاصل الرد انه لو انطبع صورة الوجه في الصيقل انطبع في موضع معين منه ولا يختلف موضعه
باختلاف وضع الناظر فيه ما دام وضع الوجه والصيقل باقيين على حالهما وهذا لا مدخل له
بما ذكره الشارح اصلا اذ الموضع الذي عينه الشارح من الصيقل يختلف باختلاف وضع الناظر
مع بقاء وضع الوجه والصيقل على حالهما كما صرح به فالجواب الصواب عنها ما ارتضاه الشيخ في الشفاء
وحاصله ان صورة المرئي لا تنطبع في الصيقل وان كان انطباعه في البصر بواسطته كما انطبع
في الشفاف المتوسط ايضا فانه لا يجب اذا كان محتاجا اليه في ان ينفعل شيء في شيء ان يكون
المحتاج اليه كالصيقل فيما نحن فيه منفعلا مثل الانفعال الذي ينفعل به الثالث الا يرى ان
السبب الملاقي الواجب للشيء والمجرد بالذات لا يجب ان يكون نفس الجسم في الجسم بالملاقاة كما يجوز
ان ينفعل ما ليس بجسم في الجسم بغير ملاقاة كالباري والعقل والنفس فليس يمتنع ان ينفعل جسم

في جسم بغير الملاقاة فيكون اجسام تنفعل بالملاقاة واجسام تفعل لا بالملاقاة ولم يمكن احد ان
يقيم برهانا على استحالة هذا انما سبق فيها من بعض النحو كلام لو كان فعل اكثر الاجسام لا بالملاقاة
ممكنا اذ لا تقوى ان ينفعل جسم بالملاقاة تنجح كما نجح لان من شرط فعل الملاقاة فههنا غير مستحيل في اول
العقل وبهذا القول بالانطباع البرهان عليه توجيه ونعلم من هذا ان تعين مذهب اصحاب الانطباع ان
صورة الوجه تنطبع في الصيقل ثم تنطبع من تلك الصورة العين بواسطة الصيقل من غير ان تنطبع في
الصيقل فان قلنا ذلك تنطبع الصورة في الصيقل فلما ذا يدرك فيه فلذلك نقل الشارح عن الشيخ تخطيئه
الى هذا بقوله واذا كان كذلك واذ من ذا فخيال الصيقل للبصر وخيال الشيء المختصر معا
معا في حين منزل الناظر واحد ظن ان الخيال مثلا في الصيقل بعكس ما قال في الشفاعات هذا الكلام
الشيخ وتوضيحه انه لما استمر العادة بانه اذا ارى شيء مع اسفلهم بواتره ما هو الصيقل ورئي الصيقل
مع مقابله في جهة واحدة من الناظر ظن ان الصيقل ظن ان ذلك من كل منهما وعلى التنزل
بان للرائي هو الوجه غير مسلم اذ ما نقل الشيخ في اصحاب الانطباع منه ان صورة الوجه تنطبع في
الصيقل ثم تنطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين يقتضي ان يكون المرئي صورة الوجه لا الوجه
اذ قد يحصل العين صورة تلك الصورة كما اذا حصل من صورة وجه تنقش على جدار مثلا صورة
في العين فان المرتسم صورة الفرس لا الفرس اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن في يختلف به
باتحاد سهمي المخروطين ان يتحدا بالاتصال عند المرئي اي يتلاقى مثلا سهماهما عند المرئي وذلك ممكن
قطعا لا ان يتحدا في الوضع كما حسبه الشارح قال الامام في المباحث المشرقية وهكذا حكم الاحول
فان سهمي المخروطين عنده لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل منهما على ما هو منفرد قاعدة الانفاق يلتقيان
او يلتقيان بين القضيتين في الهواء او الذي تقدم فضحا الى انهم ابدا يدورون الاشياء بطرفي المخروط
لا بد فيمن موضع السهمين عليها وان تعدد موضع السهمين راى متعددا وفيه بحث لانه ان
افتض كل المخروطين من المرئي لزم ان يرى الاحوال ضربين لان المرئي الذي وقع السهمان على موضعين
منه لا يراه متعددا او لم يختص بل يشتمل كل منهما جميعه الا انه ما هو واقعا على ضدين منه
لزم ان يراه مكررا في الموضع الذي هو فيه لا ان يراه متعددا في المختلفين لكنه يدرك الحال
وان شمل احد المخروطين جميعه والاخر يختص ببعضه لزم ان يرى ذلك الجزء مكررا في انه
لا ان يرى الكل متعددا مختلفا في الاين وكذا الحال اذ كان ادراكه بطرفي المخروط كما ذكره الامام
واما الشيخ فقد نقل عن اصحاب الشعاع ان سبب رؤية الشيء الواحد شيئين هو انكسار طرفي الشعاع

ما اعترض عليهم بانه ان كان الابصار باشتراط الشعاعات كما اختصوا عليه وهو حاصل حال الانعكاس
وعدمه فيجب ان يدرك في الحالين واحدا كما يصير في ذلك انعكاسا واطراف الشعاعات
فان عرض لجم قد بينا ان نادة الصورتين بين نقطتين لا تقتضي ان يدرك المرئي الواحد في اثنين
كما بدله الاحول غاية الامر ان يرى المرئي مرتين في الاين الذي هو فيه وقد ذكر الشيخ في
طبيعيات الشفا اسبابا ادعيه مقتضيه لروية الشي الواحد شيئين واشنع على مذهب اصحاب
الانطباع انه اشتهر تخريجها فالشيخ لما تبنى عليه عهده بمقتضى هو ان مذهب اصحاب الانطباع
انا ولما نطباع شبح المرئي في الرطوبة الجليدية يجب ان تقابله زمان وليس هناك ابصار المرئي الشي
الواحد شيئين حيث يكون له في الجليدية شبحان ثم يتادى الشبحان بواسطة الروح المودية التي في
العصبتين المجوفتين النابتين على هيئة الصليب الى ملتقاهما وينتهيان من التاديه المذكورة بمجرد ان
يتقاطعان عند الملتقى فيطبع صورة شبحه واحدة عند تقاطعهما وهناك جزء من الروح الاثر
للعين الباصرة لكن ليس ذلك كمال الابصار ثم ان وراء ذلك روحا مودية للمرئي لا بد ركه
والا لافترق الادراك لافتراق العصبتين وهذه الروح المودية يودي الشبح الى الروح
الحاملة لقوة الحس المشترك اعني التي في الفضا المقدم من الدماغ فطبع الشبح فيها وهو كمال الابصار
فان قلت قد استدلوا على ان ليس في الجليديتين ولا فيما ورا ملتقى العصبتين روح باصرة
والا لتعدد المرئي لتعدد شبحه في الجليدين المذكورتين وقد ذهبوا الى ان لا شبحا في الملتقى وشبحا
في مقدم الدماغ وفي كل منها روح باصرة فيلزم ان ترى كل مرئي متعددا وايضا قسمة الروح الكائنة
في الملتقى بالباصرة بواسطة انه يتعدد ابصار المرئي بتعدد شبحه فيها لا بواسطة ان الابصار يحصل
حال الحصول شبح المرئي فيها فان الابصار لا يكون الا عند حصول الشبح في الحس المشترك فلا الجليدية
ما ورى ملتقى العصبتين فان تعدد الشبح المرئي واحد منهما لا يوجب تعدد ابصاره السبب الجعل
انما الالة المودية للشبح الذي في الجليدية الى ملتقى العصبتين فلا يتادى الشبحان الى موضع واحد
بل ينتهي كل منهما الى جزء آخر من الروح الباصرة لان خطي الشبحين لم يتقاطعا اذ موضعيهما ان يتقاطعا
عند ملتقى العصبتين واذا اختص كل منهما بجزء آخر من الروح الباصرة فكانهما شبحان من
شيئين متميزين من خارج اقول لا نحيل من وجه كما ان الشبحان المذكوران للشي
واحد في اين واحد فيلزم ان يرى هذا الشي الواحد مكررا في اينه الذي هو فيه كما اذا نظر
الى مرئيين لا ان يرى هذا الشي في اينين كما هو المدعى لانه يتخلف عن تمام الشبح في الروح الباصرة

ب

عند اختلاف اينه فالمرئي كما يختلف ظهورها للمرئي في المراة باختلاف اين المرئي وبحسب اختلاف
موضع شبح المرئي يدرك اين المرئي فاذا وقع شبح المرئي من الملتقى في موضع يدرك المرئي في اين
لو كان المرئي في هذا الاين يقع شبحه في ذلك الموضع فاذا وقع شبح المرئي في موضعين من الروح
الباصرة للمرئي في اينين ولا يتعجب عليك ان من راى الواحد اثنين بهذا السبب اذا راى كلما
واحدا باحد عينيه لراه واحدا لا اثنين اذ لا ينطبع فيه سوى شبح واحد ومن ذلك السبب
السبب الاخر حركة الروح الباصرة التي في الملتقى وتموجه فيه وغيره حتى يتقدم حركة المرسوم
له في الطبع الى جهة الجليديتين اخذا تموجا مضطربا فيرتسم فيه الشبح قبل تقاطع الخطوط فيطبع
من الشي الواحد شبحان ويرى كشيئين متفرقين وهذا مثل ارتسام شبح الشمس في الماء الراكد
الساكن مرة واحدة وفي الماء المتموج متكررا وذلك لان الزاوية الحاصلة من خط البصر الى
الماء وخط الشمس اليه الذي عنده انصار النقي على طريق التادي من المراة لا ينبغي وحدها
تبلغها الموج في مواضع فيكثر تلك الزاوية ويطلع اشباح فوق واحدة اقول لا نحو بالك
ان وضع الشمس والناظر والصورة المفروضة واحدة غير متعددة لها اذ ليس للاختلاف
الحاصل بواسطة حركة الشمس تفاوت محسوس في مثل ذلك الزمان ولهذا لا يتعدد موضع
الزاوية المذكورة في الماء الساكن فلما ذا يتعدد موضع الزاوية في الماء المتموج فاعلم
ان بواسطة الموج يحصل اندفاع وانحطاط في الماء وبسبب ذلك يتعدد موضع الزاوية
المذكورة فتامل السبب الثالث اضطراب الروح الباصرة التي في مقدم الدماغ وحركته فيه
اما الى صوب ملتقى العصبتين ونظيفا الى الحس المشترك فاذا انطبع في تلك الحالة الى المرئي انطبع شبحه
في جزء من الروح الباصرة هو كونه الذي لونه مخصوص بالقياس الى ذلك المرئي واذا تحرك
ذلك الجزء مع جزء آخر موضعه فلا جرم انطبع شبحه في ذلك الجزء ايضا ولم يزل بعد الاول
تجتمع هناك صورتان وترى شيئان ومثل هذا السبب ترى التي تدفع الحركة الى جانبين كشيئين
لانه قبل انمحاء صورته عن الحس المشترك وهو في جانب يوافيه هو في جانب آخر فصوافي ادراكه
في الجانبين صاح ومثل هذا القبيل روية القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة الجوالة خطا مستديرا
ونظير هذه الحركة الى وانه انما اذا عرض سبب من الاسباب المذكورة في كتب الطب تحرك
الذاتي في التجويف المقدم من الدماغ على الدور فان انطبع صورة المرئي من الروح المقابل لها
لا تبقى ذلك الجزء مكانه بل ينتقل ويخلفه جزء آخر فيقبل تلك الصورة قبل انمحائها عند الاول

كد

مكانه من جسمه ويخلفه جزء آخر فيقبل تلك الصورة قبل انمحائها عنه كذلك على الاتصال فيتخيل ان المرئي بعينه في
لانه اذا انتقل قابل الصورة وبدا المرئي انمحت الصورة عنه جزء الى جزء آخر والا لكان نسبة
القابل مع المقبول واحدة ولم يتغير المرئي في مكان وطالما نجد هذا الانتقال حاصلا في الدوار
فلا جرم يتخيل ان المرئي يدور وان كان الدائر في الحقيقة هو الرائي اعني الروح الباصرة نظيره
ايضا ان الانسان اذا طال النظر الى شيء شديد الحركة بالاستدارة الى جهة ثم [illegible]
تحرك الى خلاف تلك الجهة فاذا انطبع صورة المرئي في جزء منها تحرك في تلك الجهة عن موضعه وخلفه
جزء آخر وانطبع الصورة المذكورة في هذا الجزء ايضا وهي بعد في الجزء الاول فقد حصلت
الصورة المذكورة الى تلك الجهة حركة سببها النفوذ فيتخيل ان المرئي يتحرك الى خلافها لان حركة
حركة صورة المرئي مضادة لتلك الحركة اقول فان قلت لم لا يكون الانتقال المذكور بحيث حركة
روح الباصرة الى خلاف جهة حركة المرئي ذلك المرئي الشديد الحركة متحركا الى خلاف تلك الجهة كما يرى
سائرها ابتداء متحركا الى خلافها قلت لان الشبح ذلك الذي تحرك الى خلافها بواسطة حركة ذلك
الشيء اليها فاذا تحركا اليها تخلف شبحه الاشياء الساكنة التي تراه فانها تتحرك الى تلك الجهة لحصول
الزيادة منه [illegible] فان كانت الروح الباصرة يتحرك الى خلافها فيحصل الى تلك الاشياء تتحرك الى خلافها
ما مر من ان الحركة الشبح [illegible] حركة المرئي واما سبب حركة الروح الى خلاف تلك الجهة بعد
الحالة النظر المذكور فهو ان لكل قوة من القوى المدركة انبعاثا بالطبع الى ما سيدركه حتى انه كان
يلتمسها فانبعث نحو [illegible] الحامل اليه ولهذا كان الروح الباصرة ينبعث الى الضوء وينقبض
عن الظلمة بالطبع فاذا اما الشبح [illegible] من الروح الى جزء آخر كانت القوة كالمعتمد بها
نفس الروح الى جهة مثل الشبح فان لا [illegible] لها الى نحو الجهة التي يطلبها القوة فيحدث في الروح
نموح الى تلك الجهة للطافتها وسرعتها القبول لانه كانها تتبع حركة الشبح كان حركة الشبح المرئي
المتحرك الى جهة الى خلاف تلك الجهة كما هو شأن الشبح المتخيل في المرآة فلا جرم يتحرك الروح الى خلاف
تلك الجهة نظيره ايضا ان الانسان اذا طال النظر الى شيء [illegible] ويتخيل له ان [illegible]
لانه يحدث في روحه الباصرة حركة [illegible] وسبب [illegible] انتقال الشبح [illegible] اضطراب
تعرض لشبح المعينة فان الطبيعة [illegible] سهل الحركة الى جهة تتبعها الشبح وتقويات الى الخارج
فانه [illegible] على الاستقامة او الى جهة [illegible] الخارج [illegible] تعرض لها واقباع
من النفس [illegible] الى داخل [illegible] تعرض لها [illegible] النجمة فان نقول ان كانت

النغمة ترى الشيء اكبر واتسعت [illegible] صغر لما نقول ان ما [illegible] الى جهة تتحرك في مكان آخر وكان
المرئي او لا غير المرئي ثانيا بخصوصها اذا انتقل قبل انمحاء الصورة الاولى الى صورة اخرى كما [illegible] لانه لا يكون
الصورة واحدة مع انتقال قابلها كما يكون صورة الضوء واحدا مع انتقال قابلها حتى انه دائرة والخط
القابل للصورة عن محاذاتها قبل الصورة غيبة ويحدث فيها تقويم [illegible] ولم يكن صوتان
ولم يكن [illegible] ولا اتصال خط من نقط ودائرة لانها استعداد شديد في الحس المذكورة لان
ضبط الحس المشترك للصورة ليس كضبط المستنير بالضوء للضوء لا كضبط الحجر النقش الذي يسمى [illegible]
طويلة بين بين ويكون تحليله عن الصورة بعد المحاذاة زمان ما بسبب ما اقول يحتمل ان يكون بسبب
رؤية الشيء الواحد حال الصيقل [illegible] اكبر وحال [illegible] اصغر [illegible] النفس كان الشفاف
الذي وغلظ واذا اتسع تخلخل الشفاف المذكور والشفاف المتوسط المؤدي للشبح يؤدي الشبح
مترفا ببعض صفاته فاذا كان غليظا يؤدي الشبح مترفا بالغلظ ولذلك ترى الاشياء في الماء
والبخار اعظم منها في الهواء واذا كان ملونا يؤدي الشبح ملونا بلونه ولذلك ترى الاشياء من
وراء الزجاج والملون مترفا بلون الزجاج كما ان الصيقل المتوسط يؤدي الشبح مترفا ببعض
صفاته كالماء وغيره ولذلك يرى الوجه في المرآة واذا كان المرآة صغيرا يرى الوجه اصغر
مما كان واذا كان معوجا يرى الوجه معوجا ولما غلظ الشفاف الذي في الثقبة العينية حال ضعفها
فلا جرم يؤدي الشبح مترفا بالغلظ فيرى اكبر مما تراه حال اتساع الثقبة المذكورة يرى اصغر فتدبر
وتبصر فلو كان سبب رؤية الواحد اثنين [illegible] فان اصحاب [illegible]
سبب رؤية الواحد اثنين في اعوجاج المقلتين [illegible] ما ذكره [illegible] كاحد [illegible]
في الحاسة الباصرة ويحتمل ان يكون السبب الصورة المذكورة حركة الروح الباصرة التي في مقدم
الدماغ فانه يحصل ارتسام شبح القريب فيها غير محل ارتسام شبح البعيد فاذا جمع النظر على احدهما تحول
الروح المذكور المخصوص شبح [illegible] الحاسة الساكنة في الجزء الذي فيه شبح آخر [illegible] بخلف
جزء آخر حتى ينطبع شبحه في هذا الجزء ايضا وهو بعد باق في الجزء الاول فيجتمع فيه شبحان ويرى اثنين
اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعهما في حالة واحدة متحدا او متعددا معا وانه مع اقول الاستحالة في ذلك
اذ غاية ما يلزم ان يكون موضع السهمين في احدى الحالتين واحدا وفي الاخرى متعددا في حالة واحدة
ولا محذور في ذلك [illegible] للموقعين وتعددهما بحسب الشيء واحد وكذلك الحال الا انا نريد
باتحاد السهمين اتصالهما اذ لا محذور في ان يتصل السهمان على نحو ومنفصلا على نحو آخر

ثم بينهم الجوانب اكثر الامر عن تم ان المركز المرسوم للزوج المذكورة بالطبع هو الملتقى وان خرج عنه
الا لعارض فلما استوى حين فلما اتفق وجوده ونظر الانسان في تلك الحالة الى شئ فقد انطبع فيه شبحان
ويكون ذلك احد اسباب روية الواحد اثنين كما ذكرنا الحكم انما يكون ذلك في اكثر الامر يكون على سبيل
البدن اعني ما لا يمكن ان يدرك بها تعريف المعنى في المحسوس مطرد الذهول المحسوسات من الاستعمال
المجموع ما يمكن ان يدرك الحس الظاهر لكن لا يكون مدركا بالوهم حال كونه محسوسا بالحس الظاهر قال
وقد جرت العادة بان يسمى مدرك الحس صورة ومدرك الوهم معنى والمعنى على تعريف الشيخ لا يتناول
الكليات ويتناول بعض ما يمكن ان يدرك الحس الظاهر اجلا في التعريف المذكور في الشرح لها كما بين
المحسوسات قال الشيخ في الفصل الاول من المقالة الخامسة من طبيعيات الشفا فيكون في الانسان حاكم حسي
وحاكم من باب التخيل وهمي وحاكم نظري وحاكم عملي ويكون المبادي الباعثة لقوته الاجماعية على تحريك
الاعضاء وهم خيالي وعقل عملي وشهوة وغضب ويكون للحيوانات الاخرى ثلثة من هذه اقول
تفصيل ذلك على ما نفهم من مجموع كلام الشيخ ان الحكم قد يكون تفصيليا منطبقا اما على كلي والحاكم فيه العقل
النظري ولا يكون مبدا باعثا للقوة الاجماعية على تحريك الاعضاء كما حقق في موضعه واما على جزئي
والحاكم فيه العقل العملي ويكون مبدا اوليا باعثا للقوة الاجماعية على تحريك الاعضاء وهما من خواص
الانسان فان العقل النظري قوة تختص بادراك الكليات والعقل العملي قوة تختص بالروية في الامور
الجزئية فيما ينبغي ان يفعل ويترك وقد يكون الحكم اجماليا متعلقا بالجزئيات في مثل الحاصلة للبهائم المفترسة
لها الى بعض الاشياء الذي تراه وتشمه رائحته قال الشيخ لو لم يكن قد اجتمع عند الخيال الصور البهائم
التي لا عقل لها بالالم تتنبه بها الى الملائمة مثلا ان تشاهد صورة كذا هو حلو لما كانت اذا رات
شيئا مما كان لم يعد لولا ان عندنا شيئا يخيل ان هذا الابيض هو هذا المعنى لما كان اذا ابصرنا يقنعنا بالنحوي
اجابته التحجي وبالعكس ولو لم يكن في الجبلة ان ما يجتمع فيه صور المحسوسات لنفسه على الجملة لم
يكن النشم واما على العطر ولم يكن الصوت دالا على انه لما اعلم ولم يكن صورة المستدير يذكر صورة الالم حتى
يهرب منه والحاكم بالحكم الاجمالي المذكور اذا كان متعلقا بمحسوسات باحدى الحواس الظاهرة هو الحس المشترك
واذا كان طرفه متخيلا هو القوة الوهمية وقد يكون ذلك الحكم مبدا اوليا باعثا للقوة الاجماعية
على تحريك تلك الاعضاء واراد الشيخ بالملائمات التي يكون للحيوانات الاخرى الوهم الخيالي والشهوة والغضب
واعترض عليه اقول يمكن دفعه بان الحكم على نوعين احدهما تفصيلي منطوق فيه الطرفان كال
لكم عند الحاكم كما في قولك زيد انسان والثاني اجمالي بسيط لا تميز الطرفان فيه الحكم عند الحاكم مثل الحالة

عن البيت عنه عصا دقيق واطراف الحكم الاول مشابه للاجزاء التركيبية واطراف الحكم الثاني مشابه للاجزاء
التحليلية ودعوى القوم ان اطراف الحكم الثلاثة ان يرتسم في قوة واحدة حتى يتصور ان يكون
المجموع اما بسيطا يحصل اليها الاطراف الحكم الاول يبنى الاعتراض عدم الفرق بين الحكمين ومع هذا ينتقض
بالحكم بين الجزئي والكلي اذ اختص الثاني من الحكم فيها غير تم قوله عندنا وحفظا فان قلت
كما ان الصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا كذلك الصور للمعقولات قبولا عندنا فاذا اقتضى ذلك
ان يكون هناك قوتان مبدا قبول الصور المحسوسات والاخرى مبدا حفظها وما الفرق بين الصورتين
حتى ذهب القوم الى تعدد المحسوسات قوة قبلنا وجعل المعقولات من المعارف قلت لعل الفرق ان
ادراك المحسوس حال الاحساس وحال الرجوع اليه بعد كونه محفوظا نوعان مختلفان فتم
ان الاحساس والتخيل نوعان فيكون نفوذهن مقتضى قواعدهم بخلاف المعقول فان ادراكه حال
الرجوع اليه بعد كونه محفوظا نوع واحد من الادراك فلا يقتضي هنا الا قوة واحدة وتوضيح
ذلك ان هنا امرين احدهما كون الحافظ بحيث يرجع الى المحفوظ متى شاء وهذه الحيثية لا يقتضي
ان يكون قوة الحافظ والثاني الرجوع الى المحفوظ وهو بادراكنا بالفعل للمحفوظ ادراكا فان
كان من نوعين كما في الاحساس والتخيل يقتضي ذلك ان يكون في الحافظ الراجع الى المحفوظ قوتان
وان كانا من نوع واحد لا يقتضي الا قوة واحدة فيه فان قلت لو كان التخيل حصول الصورة في
الخيال للزم ان يكون الانسان متخيلا لجميع ما هو محفوظ في خياله دائما المحفوظ فيه وليس كذلك
قلت انما يلزم ذلك لو كان حصول الصورة في الخيال كافيا في ان يكون الانسان متخيلا بالفعل
وليس كذلك بل لا بد فيه من امر اخر كما صرح به الشيخ في طبيعيات الشفا وذلك الامر هو عرض القوة
الوهمية الصورة على النفس بان تنفتح الدودة حتى بين البطنين التي هي الدودة
حتى يتصل الروح الحامل للصورة بالروح الحامل للقوة الوهمية فان القوة المتخيلة حاملة للوهمية
مودية فيما الخيال اليها الا ان يعرض الصورة بالفعل في القوة الوهمية ما دام الطريق منفتحا
والروحان متلاقيان فاذا اعرضت القوة الوهمية عنها انقطع انتساب الصورة
واعترض عليه بالحفظ موقوف على القبول لان اراد انه فيحصل المدرك فذلك لا يقتضي
اجتماعها في قوة واحدة وان اراد انه [illegible] القبول للحافظ فقبول الحافظ وما ذكره
وبهذا لا يلزم ان يكون الانسان محفوظا ما دام محفوظا فلا يلزم اجتماع الحفظ والادراك
في قوة واحدة وهذا هو الجواب عن حديث الحفظ وقبول الحافظ اذ ما له الا والقول الذي استدل به

استدلوا به على اثبات القوة التي هي حس المشترك هو قبول المدرك وما فيه لمدركه القبول مطلقا في الاصل
انا ندرك المحسوسات ونحفظها فلا بد من قوتين احدهما للادراك والاخرى للحفظ
فان الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة بعينه فان المختلف بحركاته وهو يدرك بالاشياء المختلفة
نحو اخذ احدهما للادراك والادراكات المختلفة بالنوع مثل احساس الشيء وتخيله وتعقله
الفرق بما بالحصر عند الحواس لو كان الفرق بما ذكر انه لا يلزم ان لا يدرك الاشياء الخاصة عن
الحواس على سبيل المشاهدة لكن قد يجري ذلك كما في المنام وغيره لا يجوز الادراك
معانيها ايضا اخفى فانا ندرك الصور من قبل الحواس الظاهرة وبعضها اصول لهم يلحقها امور اخرى
كالصداقة والعداوة وتسميتها معاني فانا نأخذ المعنى من الصورة ثم انه مغاير لادراك الصورة فيكون
تفوق اخرى لتقتضي عواطفهم كما ان تركيب بعض الصور مع بعضها لما كان غير ادراك الصورة كان
تفوق اخرى غير القوة التي بها ندرك الصور هو الذي يقبل القسمة لذاته وان قلت هذا
التعريف غير مطرد لدخول الجسم الطبيعي فيه فانه لا يقبل القسمة لذاته اذ لولم يقبلها لذاته لم يمكن قابلا
للابعاد في حد ذاته والتالي باطل لان قبول الابعاد فصل له قلت انما يقبل القسمة لذاته وكونه قابلا
للابعاد لا يكفي في ذلك فان قبوله للقسمة بواسطة انه بعد امتياز قابلا للمساواة والمفاوتة في
البعد المذكور فقد اخرج قابل القسمة من حيث هو وقيد بلحاظ لذاته قال الشيخ في منطق الشفاء
وهو الجسم المحسوس لجوهري لا من حيث فيه بعد فيقسم ذلك البعد الى ما ينقسم اليه بالجزء الا من حيث
وجود ذلك المقدار لا من حيث هو جسم على الاطلاق وجسم جوهري فان الجزء لا من حيث
تفاوت وتساوي لا من حيث لا يقبل مفاوتة ومساواة على ما علمت فان الجزء انما هو من حيث
بالقرب او الجسم من حيث هو وذو كم لا من حيث صورته هذا كلام الشيخ ذلك حق
الانضاح الا بعد نحرر الفرق بين قبول الابعاد الذي هو فصل الجسم الطبيعي وبين قبول
الابعاد العرضية اما فصل الجسم فهو قبول الابعاد الثلاثة مطلقة متقاطعة على زوايا قوائم ولا
يجد الجسم جسما في ذلك ولا يكون الجسم قابلا للمساواة والمفاوتة بحسبه فان الاجسام كلها
متشاركة في قبول الابعاد لا تكون على السواء ولا تزيد ولا تنقص بعضها القياس الى البعض
في ذلك ولا يكون مساويا بحسبه بل انما المساواة والمفاوتة انما يكون بالعرض ابعاد معينة كان يكون
طول احدهما ذراعا وطول الاخر ذراعين وكذا المساواة بحسب الابعاد المعينة كان يكون
طول كل منهما ذراعا وقد صرح الشيخ في منطق الشفاء بان قبول الابعاد الثلاثة على الوجه المذكور

صورة

صورة للجسم وليس عرضا بل هو جوهر واما الابعاد العرضية فهي ابعاد معينة قد تختلف الاجسام فيها
ويكون قابلا للمساواة والمفاوتة بحسبها وهي التي قد تتبدل مع بقاء الجسم الطبيعي بعينه كما في الشمعة اذا توارد
عليه الاشكال وهي عرض من مقولة الكم بحيث لا في كل خط منه على حد واحد خط ابعاد
لا يستقيم بظاهره والاولى ان يقال بحيث لا يتلاقى كل خطين يتحاذيان على حد واحد
فهو المقبول للمتصل بهذا المعنى فصل الكم ومن خواصه انه يقال على المقدار لا لواحد في نفسه ولا يحتاج
الى قياس لحدها ان هو قال الشيخ في الهيات الشفاء وهذا المقدار وهو كون المتصل بحيث يصح ان يكون
وكذا قد او كما هو الشيخ ان يقع عرضا بعينها وهذا المطال للكون الذي بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة
فان ذلك لا يختلف في جسم وجسم واما انه يصح كذا وكذا ثم اولى حتى يصح يكون اليه فقد يختلف في جسم
وجسم فهذا المعنى هو كمية الجسم وذلك هو صورته فانتهى كلامه فان قلت من العام والخاص ولا يمكن ان
يكون الابعاد المطلقة جوهرا والابعاد المعينة كما قلت لجوهر المذكور هو قابلية فرض الابعاد على النحو
الذي عرفت لا نفسها والكم هنا هو الابعاد المعينة فلا محذور وقد يقال المتصل على معنى
آخر من وهما معلان بالقياس الى غيرها فيكون المتصل فيهما لا المتصل في نفسه بل المتصل بغيره واحدهما
بوجه ما طرف ونهاية واحدة بالفعل مع بعينها طرف لما قبل انه متصل به حتى لو كان نهايتان انتهتين
لكان مكان الاتصال مماسة مثل الخط الذي يتصل بالخط على زاويته وكان فيها كنقطة واحدة بالفعل هي
طرف لهما جميعا ومن الجسم اذا صار لجسم اخر ان لعرضين هنا قيد ليبين ان كل واحد فانه
اذا كانت المتصلين المذكورين نهاية واحدة فان قلت تلك النهاية بكل واحد منهما ملتزم فيلزم العرض
الواحد بمحلين وان قامت بهما جميعا لم يكن كل واحد منهما شاهيا ومن البين انه فاسد قلت
الاطراف والنهايات من العوارض التحليلية وليست امورا موجودة على حدة فان السطح مثلا هي
الجسم لا حقيقة وفيما سلف صرح الشيخ في منطق الشفاء حيث قال اما مالك وقد علمت اشكال مع
اطراف ولا يجوز ان يقال التي فيها انها ظاهر المحدود حتى يقال مثلا ان السطح في ظاهر الجسم لان
في ظاهر السطح وذلك لان الظاهر الذي في الظاهر ولعل السطح فيها الجسم هو نفس ظاهر الجسم في الحس
للخط فيها السطح بل هو نفس ظاهر السطح لم يمتنع ان يكون بحيث يتميز جسم واحد وعرض له الانقسام في الوسط
عرض له العرضين نهاية واحدة فان الفصل لا يقتضي ان يكون كما هو حد به المذكورين واحد
ثم اذا انفصل احدهما عن الاخر لم يخل ان يكون كما هو او احدا الثاني الى ان يكون المتصل بلا زمان بالمتصل
فصدر كثيرة ولا يمتنع ان يكون بينهما مماسة ويكون لللازم عند الحركة بلا صعوبة او مشابهة والقهقهة

المعنى فان قلت بطلوا القسمة بمعنى آخر غير القسمة الفرضية والانفكاكية وهو ان يكون للمتصل الواحد
باختلاف عرضين كما في سطح بعضه ابيض وبعضه اسود فاذا انتفى هذه القسمة قلنا ان الكم المتصل تقبل القسمة
بهذا المعنى ايضا فان المقدار تقبل القسمة بهذا المعنى وبها لا يبطل المقدار ولا يبطل وحدته من
حيث انه محل لامر حيث انه سطح مثلا ولذلك اذا ذاك الاعراض كان السطح واحدا كما كان قبل
عروض الاعراض بحال حلول الاعراض لا انه حال حلول الاعراض و يصح الكل ولكنه امر حيث هو
محل كما سيتحقق ذلك والعدم بطلان المقدار بحال حلول الاعراض ذهب العموم الى ان المجموع
الامرين الحاصلين بهذه القسمة نهاية واحدة مشتركة بينهما كالجزئين الحاصلين بالفرضية اذ لو بطل
بها المقدار الواحد وجد مقداران لكان لكل منهما نهاية على حدة كالانفصالية الحاصلة
بالقسمة الانفكاكية ان هنا انما ما الفاصل ان هنا انما هي بالصفة المذكورة
هو عبارة عن كون الشيء ذي اجزاء اعم من ان يكون حصول الاجزاء فيه بالفرض او بغيره فان
هذا المعنى كان في الكم المتصل الذي لا اجزاء بالفعل و في الكم المتصل الذي له اجزاء بالقوة
فلتساوي نسبتها الى الكمين فيصح ان المتبادر من القسمة العرضية التجزية التي يكون حصول الاجزاء
في التجزي بها بسبب الفرض كما ان المتبادر من القسمة الكسرية التجزية التي حصول الاجزاء في التجزي بها بسبب
اختلاف العرضين وانتفاء في عدم تساوي التجزية بهذا المعنى الى المتصل والمنفصل
لم [illegible] الشيخ في المتضادين ان يكونا متباعدين بحسب يجوز ان يكون احدهما سعودا الاخر
كا [illegible] عبارة في مباحث الهيئة والفلك لتعسر فيها ايضا ان يكون التباعد يجب ان يكون احدهما على ضد
للاخر وكان الضدين يجب ان تتوارد التضاد المشهوري المعتبر فالمقصود ليس
التمام يعتبر فيه توارد الضدين على موضوع واحد واما التضاد الحقيقي الذي [illegible] في الفلسفة
الاولى فيعتبر فيه ذلك قال الشيخ في [illegible] فلا يجب ان [illegible] العلم [illegible] والنوع
بحمل العدم غير الضد قابلا ان الضد هو ذات [illegible] المعنى الوجودي في الموضوع واما العدم فليس
بذات بل هو ان يعدم المعنى الوجودي فيكون الموضوع خاليا عنه فقط فان الضد الذي [illegible]
هذا الكتاب بحيث هذا كلامه [illegible] فان الضد الذي [illegible] في الكتاب [illegible] هنا فيكون
علته المعنى الوجودي والموضوع معتبر فيه وهو التوارد المذكور [illegible] كما لا يخفى
ولا يدل على انتفاء الضدية بين الخطين [illegible] انا نصل بعض
انواع الكم المتصل لبعض آخر و لبيان على انتفاء التضاد بين المقدارين مطلقا يتوجه ما ذكره

وهو غير معلوم اذ من الجائز ان يحصل ذلك ليدل على انتفاء التضاد الحقيقي من العارض والمعروض فقط
وجعل انتفاء غاية الخلاف بين المقدارين دليلا على انتفاء التضاد الحقيقي المعتبر فيه غاية الخلاف بينهما مطلقا
وانتفاء غاية الخلاف بين المقدارين [illegible] ان شيئا من المقادير لا ينطبق ما بينا زيد المقادير بما ان
مقدار فرض انه ازيد المقادير [illegible] مقدار آخر يكون المجموع ازيد منه ولا يتعين شيء
من المقادير بانه انقصها لان ما فرض انه انقص المقادير كان نصفه انقص منه ولو تحقق غاية الخلاف
بين مقدارين فلا يخلو ان يكون بين ازيد المقادير وانقصها فاذا لم يوجد في المقادير ذلك لم
يوجد هناك غاية الخلاف فلم يوجد التضاد الحقيقي فيها تضاد المشهوري [illegible] غاية
الخلاف والتوارد على موضوع واحد في الاشكال بدل ان على ان الدعوى انتفاء التضاد الحقيقي
في المقدار وجواز عروض التضاد المشهوري له لا يقدح في هذه الدعوى اي المطبوع
والجسم الجسم الذي هو نوع الكم مقدار طويل عريض عميق وهو الذي يتبدل في الشمعة مثلا عند
تبدل اشكالها والجسم الطبيعي متقدر بهذا المقدار بالعرض [illegible] في وجهك [illegible] الجسم الطبيعي لما كان
قابلا للابعاد الثلاثة في حد ذاته يكون له في حد ذاته امتداد ونصد في الاقطار الثلاثة
فاذا عرض له هذا المقدار يلزم تداخل البعدين [illegible] المعنى يكون في حد ذاته قابلا للابعاد
الثلاثة ان يقول الابعاد الثلاثة انه دال على فصل كما ان النطق انه دال على فصل الانسان
ولا يلزم منه ذلك ان يكون له بعد وامتداد آخر [illegible] منه ذلك ان يكون هذا البعد
من حيث العموم دالا على الفصل ومن حيث الخصوص يكون مقدار الجسم [illegible]
من غير [illegible] الى شيء من المواد واحوالها ولذلك يكون البحث عن المقادير التعليمية من الرياضي
الذي لا يعتبر في البحث [illegible] المواد [illegible] الطبيعي الذي يعتبر في البحث [illegible] ذلك
لانا نقول الممتنع تصور امتداد متحصص غير متناه [illegible] فان الكلام في امتناع تحصل الامتداد
التحصيلي الغير المتناهي فحاصل السؤال انه ان امتنع تحصل الامتداد التحصيلي الغير المتناهي يمتنع الحكم عليه
بامتناع وجوده ولا يمتنع ذلك بان يتصور امتدادا كليا غير متناه اذ لا يكفي في الحكم على
الامتداد الشخصي تصور الامتداد على الوجه الكلي [illegible] لا يكفي في الحكم على الاشخاص تصور
على وجه كلي عند المتأخرين فانهم ذهبوا الى ان الحكم في المحصورة على الافراد الشخصية [illegible]
وعلى الافراد النوعية [illegible] موضوع [illegible] والا [illegible] السؤال ان
اراد انا نحكم على امتناع الامتداد الشخصي بخصوصه حتى يكون المعتبر تشخيصه فذلك [illegible]

على ذلك وان اد دتا ناعلم حكما بسرى اليه كان يكون العقل المخصوص فذلك لا يستدعى تصور الامتداد الشخصي بل يكفي في ذلك تصور الامتداد على الوجه الكلي وصورته الخيالية التي
مشاء فان قلت قد ذهب الشيخان ابو نصر وابو على الى ان المدرك بالتخيل هو الصورة الخيالية التي
لا ذو الصورة فاذا كانت متناهية كان المدرك المذكور متناهيا فلت من يستوفي بحثنا الوجود
الذهني ان الصورة الذهنية التي منها الصورة الخيالية بدرك لا مع المقدار العارض لها في الذهن
بل مع مقدار حصل صورة ذلك المقدار ونسبته اليها مع حصولها في الذهن ومن المبادئ ان يحصل
في الخيال مع حصول الصورة الخيالية صورة مقدار غير متناه مع صورة نسبته الى المقدار الخيالي وح
تخيل امر غير متناهي المقدار وان كان في الخيال متناهيا ولا يمكن ان يوخذ بشرط لا شئ قال
الشيخ في الهيات الشفا قد تعلم انه كيف حتى ان فهم من قولنا ان السطح نهاية الجسم توهما والخط
نهاية السطح توهما نقول ان عنى المفارقة فيهم في هذا الموضع على وجهين احدهما ان يوخذ
في الوهم سطح لا جسم ولا خط لا سطح والاخر ان يلتفت الى السطح ولا يلتفت الى الجسم ثم يعرف
انه نهاية الى العرق بين الامرين ظاهر فانه فرق بين ان ينظر الى الشئ وحده وان كان في معتقده انه
مع غيره لا اعتقاد له وبين ان ينظر اليه وحده مع شرط مقارنة فيه ما هو معه محكوما عليه بانه كا
المنفرد اليه وحده حتى يكون هو في وهمك فاما وحده ثم قال المشرطون ان السطح والخط والنقطة
قد يمكن ان تتوهم سطحا وخطا ونقطة ثم فرض انه لا جسم مع السطح ولا مع الخط ولا مع النقطة
فقد ظنوا باطلا وذلك لانه لا يمكن ان يفرض السطح في الوهم منفردا الا بشرائط الشئ الا ان يتوهم
مع وضع خاص ويتوهم له جهتان يوصلان الى ما يليه الى جانبين غير متناهين كان كل يكون نح
ما يتوهم سطحا غير سطح فان السطح هو نفس الملاقاة والحد فان يتوهم ان السطح نفس النهاية التي
بل جهة واحدة فقط من جهة هو كذلك او نفس الجهة والحد على ان لا انفصال من جهة اخرى
كان ما هو فيها يتسوحا معدما وكذلك الحال في الخط والنقطة وفيه نظر هذا النقل
غير وارد لانه ان اراد بقوله فقد ظنوا انه لا يمكن تخيل السطح مع الفصل عن الجسم انه قد لا يمكن
تخيل السطح لا بشرط شئ كما صرح به القائل المذكور هاك ثم لكن هذا لا ينافي ما ذكره منها من انه
لا يمكن تخيله بشرط لا شئ و لو يمكن الامرين ما نقلناه على الشفا انفا فان اراد انه قد لا يمكن
تخيل السطح بشرط لا شئ فهو غير خلاف فقط حامر لا يخفى ان في العلم التعليمي بحث عن التضوات
لا عن المحالات فلو فرض السطح التعليمي السطح المخصوص بغير التفات الى الجسم واعراضه لا التخيل

كذلك

كذلك لكا ناقف واصوب من ورود هذا النظر ولعمري هو اولا لكان حتى ا
منها لذلك ان يبين هذه الملازمة فانا لا نعني بالجسم الطبيعي الا الجوهر الطويل العريض العميق المدرك
بمعونة الحس في بادي النظر مع جوهر اخر حامل له بالدليل ولا خفا في ان الجسم التعليمي بالمعنى
المذكور طويل عريض عميق يدرك بمعونة الحس في بادي النظر الا جوهرا واحدا طويلا عريضا
عميقا لا جوهرين كذلك حتى يكون احدهما هو الجسم والاخر جسما تعليميا والمساح
في جميع تلك الصور واحد غير تم فان الشيخ قال في المنطق الشفا وليس لقائل ان يقول ان الجسم
الكري اذا انكعب فان ابعاد ما يستجد هو اولها هو اولا في المساحة و ذلك لانه يستعمل
ان المساوي فيه لما هو مساو بالفعل وفيه لما هو مساو بالقوة فان امثال هذه الاشكال
لا مساواة لها بالحقيقة بل بمعنى ما تقال فيها من ذلك فانها في قوة المساوية والذي بالمربع
ليس بموجود بعد ذا عشرين وعشرة مثلثا نحو جسم ينتهي راسه الى نقطة ويكون
في جوانب عشرة مثلثات وعشرة خطوط و في مقابل راسه يكون الفم عشرة مثلثات تجمعه
خطوط ويكون عشرة خطوط اخرى مشتركة بين المثلثات الواقعة في الجوانب ومن المثلثات
الاخر الواقعة فيما مقابل الراس الكلام في جزء للكلي فيه بحث لانه ان اراد
ثبوته للكل حملة على الكل فالسطح غير محمول على الجسم وان اراد به ثبوته للجزء بالكل ضمنيا
وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه لتحصيل حاله انها لا يكون تابعا لها
اذا كان ذلك الشئ مقصورا بالكنه هذا المصرع لا دلالة لنا بين الثبوت المطلقة المحالة
اليهم كالفضلاء في مباحث الوجود فلا يكون الخط مقوما له عارضا فان قلت
لعل المراد من نفي تقويم الخط عرضيته لاحتمال ان لا يكون مقوما للجسم ولا عرضا له فلم يثبت انه
عرض وهي الدعوى قلت لما كان الخط ما يحل الى الجسم فانه طرف السطح والسطح طرف الجسم فلم يكن
جوهرا كان لا محالة عرضا اخص للجسم لانها بحلول الجسم انه يكون خبر للجسم لا ان الجوهر اذا
ذاتي اللازم يعرض للجسم تبع اللازم وهو عرض في وان لم يكن جوهرا كان عرضا
ولا بد له على انه ليس جزءا للجسم الذي وجد فيه فيه بحث فان الجسم الذي وجد الخط
فيه قد يوجد بدون الخط كالشمعة المستديرة اذا جعلت كرة فلا يكون الخط جزءا والا لامتنع تعاقب
لتحصيل اعالي النقطة الدهر قد سار اليها بها المحال لها فيه بحث اذ لو كان الكل
للمشار اليه صح الجواز الاشارة المشار اليه لانها الاشارة المشار اليه اللغات المتزهرة بالماخوذة

تغيرها معنى مساحتها
فيه بحث اذ المختلف ان تغيرها
قد يتحد ان مساحة
صح

من المحسوسات كعداوة زيد وليس كذلك فالاولى ان يقال العرض الاعدام فيه يدرك
لعدم الحس كالظلمة فانها عدم من المبصرات الثانوية كما حقق في موضعه ومثل هذا العدم
يصح ان يشار اليه اشارة حسية   لكن يمنع تداخلها من جهة العرض والطول فان قلت
لا نظر لكون التداخل من جهة دون جهة وجه وجيه فان التداخل على ما فسره القوم هو
الملاقاة بالاسر بمعنى اى جزء فرض في كل من المتداخلين يكون ملاقيا لجزء من الآخر واذا دفع
الملاقاة بالاسر بين سطحين كانا متداخلين واى معنى لكون الملاقاة بالاسر من جهة العمق
دون جهة الطول والعرض قلت المراد بالتداخل من جهة دون جهة اخرى ان الملاقاة للاجزاء
من جهة من جهات تلك الاجزاء دون جهة اخرى من جهاتها وتوضيح ذلك ان السطح لما كان
منقسما في جهة الطول والعرض كانت الاجزاء المفروضة في وسطه لا محالة محفوفا باجزاء اخرى
منه من جهة الطول والعرض وذلك يمنع من ان يلاقيها شئ آخر من تينك الجهتين ولما لم يكن السطح
منقسما في جهة العمق كان الاجزاء من جهة العمق مكشوفة غير محجوب باجزاء اخرى فيصح
ان يلاقيها شئ آخر من تلك الجهة فيصح الملاقاة بالاسر فيه والخط لما كان منقسما في
جهة الطول دون جهة العرض والعمق كانت الاجزاء المفروضة في وسطه محفوفا من جهة
الطول باجزاء آخر منه ويمنع ذلك من ان يلاقيها شئ آخر من تلك الجهة بخلاف جهتي العرض
والعمق فان كلا منهما من الجهتين مكشوف فيصح ان يلاقيها شئ آخر منهما فيصح الملاقاة
بالاسر فيهما والجسم لما كان منقسما في جميع الجهات يكون اجزاؤه المفروضة في وسطه محفوفا
جميع الجهات باجزاء آخر منه فلا يصح تلاقيها شئ آخر من جهة من الجهات ولذلك لا يصح فيه الملاقاة
بالاسر فيه لا يقال اذا تداخل السطحان والخطان لم يكن مجموعهما اعظم من احدهما فيلزم
تساوى الكل والجزء وانه محال لانا نمنع الملازمة فان مجموع السطحين المتداخلين ضعف احدهما
وكذا مجموع الخطين المتداخلين ولا نسلم في ذلك الملاقاة بالاسر نعم لو تداخل الجسمان كان
مجموعهما حاصلا في الحد الحقيقى لاحدهما فيلزم مساواة الجزء للكل كما يلزم ذلك في السطح والخط
لانهما ليسا حقيقيين بالذات   الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض هذه
المقدمة غير مسلمة فلا ينقض بيانها المبنى على الاستدلال بها   ولهذه في بحثنا ذلك العرض
النسبية سواء فرق بين النسبة المحضة وبينها فان حاصل تنبيها ان مقتضى للنسبة كما لا يخفى
فالاولى ان يقال الكيف باقرب المنع بعسر تعقله فانه وجدها ذكر في معرض تعريف

الكيف

الكيف قال والتقرير الآن ان الكيفية هي كل هيئة قارة في الموصوف بها لا توجب تقسيمه ونسبته
ويصح تصورها من غير ان يحوج فيها الى التفات الى نسبة تكون الى غير تلك الهيئة وهذا انقص ضرب
من البيان بان يستثنى من الامر عند هذا الكلام وقوله ويصح تصورها من غير
ان يحوج فيها الى التفات الى نسبة تكون الى غير تلك الهيئة يخرج سائر المقولات العرضية فان تصور
الاين مثلا وهو حصول الشئ في المكان يحوج الى ان يلتفت فيه الى نسبة ذلك الشئ الى المكان
وهي غير نسبة الى تلك الهيئة فان قلت يحوج الى ان يلتفت الى نسبة ذلك الشئ الى المكان وهي
غير نسبة الى تلك الهيئة فان قلت يخرج عن التعريف الكيفيات الاستعدادية لان تعقل الاستعداد
يحوج ان يلتفت فيه الى نسبة موضوعه الى غيره لانه استعداد الشئ للشئ قلت الاستعداد
نفس الاستعداد فان الاستعداد هو القابلية وهي من مقولة المضاف بل هي اشكال المستعدة
وتشديد كما صرح به الشيخ وتوقف نسبة الاستكمال او الشدة المذكورة الى نسبة موصوفها الى غيره
غير مسلم قيل فيخرج عن التعريف الكيفيات النفسانية كالعلم والعداوة والشهوة والغضب فان تصورها
يتوقف على الالتفات الى نسبة موضوعها الى غيرها مثل المعلوم والمعدو والمشتهى والمغضوب
عليه واجاب الامام في المباحث المشرقية بان تصورها سابق على تصور متعلقاتها فانا قد نعقل
حقيقة العلم او لا ثم نعقل بعد ذلك انه لابد له من متعلق فلا يتوقف عليه واما النسب والاضافات فلا يمكن تعقلها بدون ان
المنسوب والمنسوب اليه اولا حتى يصير تعقلها سببا لتعقل تلك الامور النسبية ثم اورد على التعريف
مثل المربع وقال ان المربع هو الهيئة الحاصلة بسبب احاطة الحدود الاربعة بالسطح وتعقله
ما لم يتقدم العلم بالحدود الاربعة المحيطة بالسطح لا يحصل العلم بتلك الهيئة مع انهم جعلوا هذه
الهيئة من الكيف وانما قيل للعلم في تصور تعاريف تلك الكيفيات لا في تصور افرادها وتصور
توقف افرادها على الالتفات الى النسبة بالوجه المذكور ممنوع اما في العلم فلان المعلوم بالذات هو
العلم كما حقق في موضعه ولا يتوقف تصوره على الالتفات الى نسبة موصوفه الى غيره واما في
الاخلاق فلانها الملكة نفس الافعال هيآت نفسانية تصدر عنها الافعال قال الشيخ في منطق
الشفاء نعني بالفضائل لا الافعال المحمودة بل الملكات النفسانية التي تصدر عنها الافعال المحمودة ومن
قد تتصور تلك الهيآت تصورا حاصلا بالوجدان ولا يتوقف ذلك على ان يلتفت الى نسبة موضوعها
الذي هو النفس الى غيرها واما في مثل المربع فلان المتوقف على الالتفات الى نسبة السطح الى الحدود
هو تعريف المذكور لا تصور افراده اذ كثيرا ما يتصور بعض افراده من يكون نافيا للامام

الكيفية

ملتفتا اليه فان قلت هذا التعريف انما يتم اذا كانت لقوة النفس نفس النفس المخصوص فانها
ح يكون ما يحج تصورها الى الاستعانة الى رخصة مخصوص فعال غيره واما اذا كانت هي الحالة
من النفس المذكورة فلا نظر فيها حاصل من التنبيه فرق في ذلك قلت الظاهر ان القوة الحسية
هي نفس النفس المخصوص كما ذكره المص وصرح به بهمنيار في منطق كتاب التحصيل و يدل
على ما نقلناه من الامام انه حيث فرق بين الكيفيات النفسانية وهو نفس النفس منها وبين
الهيات الحاصلة منها لا الهيات الحاصلة من النفس المذكورة كما نقل بعض المتاخرين عنه الجهة
اما اولا فلان حصول غيره للشي بواسطة حصوله في الزمان اذ في المكان بعيد جدا اذ الظاهر انه
لا يحصل لزيد لا حير اصلا وعلى تقدير الحصول اما ثانيا فلانا نعلم ان الهيات الحاصلة من تلك النسب
تختلف بالحدوث ولم لا يجوز ان يكون متحددة فيه كما ان الهيات بسبب الحالة كالسكت والتحرك
والهيات الحاصلة بسبب ولد الصانع على انها متحددة فيها واما ثانيا فلان المقولات النفس لو كانت
هي الهيئة الحاصلة من النفس المخصوصة ما النفس المخصوص التي يبحث عنها يكون منه اي مقولة
سميت اذ على ما في الشفا سمي القسم الاول انفعاليات لانها يحدث منها انفعال في الحواس والقسم الثاني
بعد ذلك المرضع من اسم جنسه كما قال في التعليل انه محدود وسمي باسم الامر الذي هو في التجدد
والتغير وهو الانفعال فيكون هذا الاسم كالمستعار وذلك الانفعالية في الالوان فانه يخيل انه
من نظر في طريق الحانة وهو شعر احمر اجمالية وقع على اللون الذي هو الاختلاف لكنه
اذا اشتد لوصغير بالقياس الى الطوق والى الشمس ولو كان اللون لوجبت انما كان
كذلك واجاب الشيخ عن هذا بان الحس المدرك من طرفها شكل واحد بل هنا كل طرف من الريش
ذا جهتين او جهات كل جهة لها لون ويكون ستر الجهة الاخرى بالقياس الى الناظر المستقبل
على الوجه المذكور ان ثبوت الكيفيات من اجل العلوم الضرورية غير تام اذ المحسوس هو
ما في الحواس لا الامر الخارجي كما هو تحقيقه وصرح الشيخ بقوله والمحسوس هو تلك الكيفيات فقط
واذا لم يكن الكيفيات الخارجية محسوسة لم يعلم ثبوتها في الخارج بالحس ولا يعلم بوجه ضروري غير
الاحساس وهو ظاهر فكان الحكم بان ثبوت الخارج من اجل العلوم الضرورية ناشئا من نقصان
ما عين به هو الكيفيات الخارجية ثم الشيخ في طبيعيات الشفا استدل على ثبوت الكيفيات المحسوسة
بقوله واما المذهب المبني على الاصل الذي لا يجري على ان يوجد ثبوت الكيفيات لاختلاف
الوانها بحسب اختلاف الترتيب والوضع الذي يعرض لها وقد ضاه نفي عن اعادتها تكلفا كثيرا في

ووه بل نحن نعلم ان هذه الاجسام وان الاسود منها اسود كيف كان شكله وصغره وان الابيض ابيض
كيف كان وصغره وكذلك قولنا في الطعوم والروائح وان ذلك لا يختلف بحسب وضع وترتيب
وانه لو لا خاصية لكل واحد من الاجسام المختلفة لاستحال ان يحيل منها الحواس تخيلات مختلفة في النسل
انفعالات مختلفة قال بهمنيار واما مذهب من قال ان هذه الكيفيات اشكال اعيان فانه يبطل بانه لو كان
المحسوس هو الشكل لكان يجب في الملمس الشكل بالحدقتان يبصر لونه فان الشي الواحد من جهة واحدة
يدرك شيئا واحدا فان ادراك من جهته ولم يدرك غير اللون فيكون اللون غير الشكل
وهو غير صحيح هنا فان عرض المص في هذا المقام ابطال المذهبين المذكورين في الشرح مع ما يتعلق به
الاجناس كافية واما يكون غير صحيح لو كان غرضه بيان مغايرة كل واحد من افراد هذا القسم
من الكيفيات مع الاشكال والمزاج وليس كذلك لان قوله والمزاج نعم يدل على مغايرة كل واحد
من افراد مع المزاج اذ لا يفهم منه مغايرة كيفيات للمزاجات بل يدل على مغايرة المذكورين حيث يكون
احدهما اعم من الآخر واما اللمس فلا حاجة به الى متوسط فيه بحث لان اللمس انما
يتوقف على جسم متكيف بكيفية الملموس وهو العضو اللامس فلو كان الامر كما ذكره لمسوان
يخلو ذلك الجسم عن الكيفية الملموسة وليس كذلك فان له لا محالة مزاجا وهو كيفية ملموسة من جنس الحرارة
والبرودة كما مر فان قلت جاز ان يكون للجسم المتوسط كيفية ملموسة ولا يدرك لفقدان شرط ادراكه
وهو تجدد الحصول قلت يجوز ان يكون للجسم الذي يتوقف عليه اللمس ايضا كذلك ولا يدرك لفقدان
شرط ادراكه وكذا الحال في سائر الوسائط فلم يخبر عن خلوها عن الكيفيات المذكورة
وهنا اوائل الملموسات فان قلت لماذا قيل للمص المصرات والملموسات بالاوائل قلنا لان كثيرا
من المحسوسات الثابتة ليست من الكيفيات والمحسوسات الاولى هي الكيفيات التي يحصل عنها
للحواس ويكون لها في الحس اثر بان يقع اشباحها فيه والحاصل هي المحسوسات بالحقيقة قال الشيخ
في طبيعيات الشفا واعني بالمحسوس ما يكون لها في الحس اثر بان يقع بالحقيقة ما يحس لحساسه بلا واسطة
محسوس او بالعرض والمحسوسات الثانية ليست كذلك بل هي اما محسوسة بواسطة او بالعرض
فانها من باب الوضع قال الشيخ في منطق الشفا واما الخشونة والملاسة فانهما لم يكونا
اليه من باب الكيف فكيف يكون ان لهما كيفيات فان الخشونة هي الاختلاف في ذلك الجسم بان يكون
بعضها ناتيا وبعضها غائرا وهذا من باب الوضع والملاسة استواء الاجزاء في الوضع والخشونة
والملوسة من حيث هي هكذا غير محسوسة بلا واسطة لا تحقق اللقاء وسعة الابعاد والاشكال فان

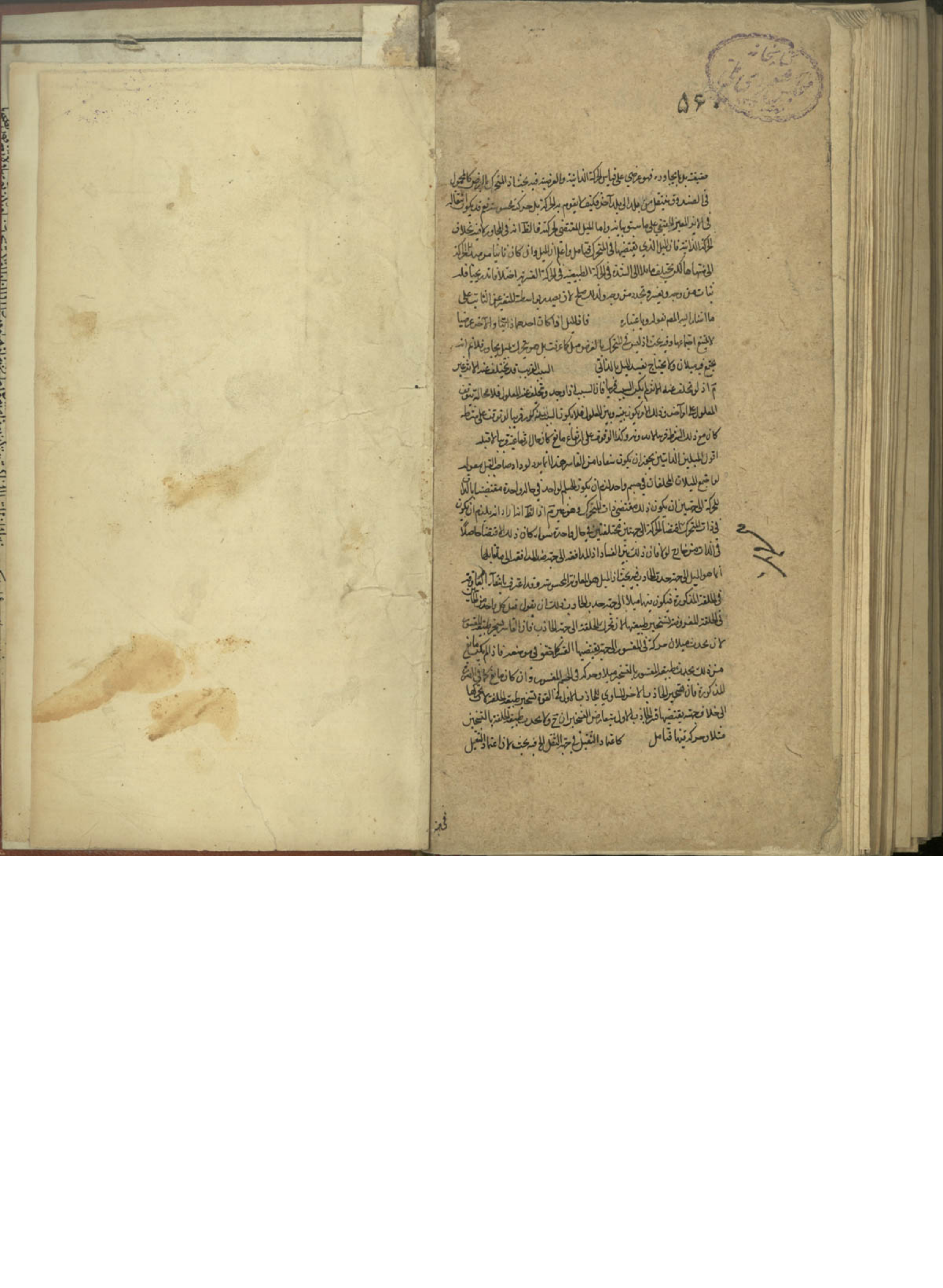
احس بواسطة اعتلائه او لين او سواد او غير ذلك فلا يكون من جملة المحسوسات التي يحس بها
فانه لا ينفعل في الملمس من اصل حيثية نفس الحال العارض لاجزائها مطلقا الذي هو الوضع بل من آخر
وهو صلابة او لين او حرارة او برودة او غير ذلك فان كانت الخشونة والملاسة مما لا يحس
بها بالحقيقة الا بواسطة فتلك الحال غير الحال الاولى العارض لها من اجزائها وهو الوضع ويكون
تلك الحال كيفية   ثم اعترض على التعريف بوجه آخر لا يخفى اندفاعه من الحس بعينها
توجيه والغرض من التعريف معرفتها بوجه آخر غير الوجه المستفاد من اللمس فلا يكون الاحساس مغنيا
عن التعريف ثم الشيخ عرفها في الشفا بتعريف ما ذكر في الكتاب وعرف الحرارة بانها كيفية فعلية محركة
لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع المتجانسات ويفرق المختلفات والامام رجح
هذا التعريف على التعريف المذكور في الشفا   فان الهواء باسرع هذا انما يغني
لو كانت البسائط العنصرية باقية في المركبات وقد عرفت انها ليست باقية فيها فانها متى حدثت
صورة اتحادية تبدل الصورة التي كانت فيها وتخلع الجسم الذي له الصورة الزائلة الى آخره
كانقلاب النطفة علقة والعلقة مضغة وكذا الحال اذا حصلت الصورة للنطفة مثلا في
العناصر وعنها الصورة العنصرية وانما الغنا يحفظ الصور العنصرية كساير
الصور بدون العناصر عنه ويتصور اخرى منها والحكم بمخالفة الصور العنصرية
في ذلك الحكم لساير الصور تحكم فالاولى ان يقال اجزاء المركبات قد يختلف في اللطافة فان
الاجزاء الطيفة تقبل الحرارة ... واجزاء كثيفة دون ذلك ... لاختلاف
فيها ان الحرارة ... لطافة الاجزاء وكان فيها كان يكون بعضها اقرب من المتحرك من
بعض آخر ويكون بحسب بعض الجوانب اقوى منه في الجانب الاخر ولاختلاف بعد الاسباب
تحول الحال ... فتامل   ثم اعترض عليه بوجهين اولهما ان تعريف الحرارة
بالكيفية الجامعة للامتناع كالمفرقة للمختلفات لا يصدق هذا التعريف على الحرارة
المستفادة من الكواكب ولا على الحرارة الغريزية ولا على الحرارة التي توجبها الحركة فان شيئا
منها لا يفرق اجزاء المركبات فلا يصدق اطلاق الحرارة المعرفة بالتعريف المذكور عليها اطلاق
الحرارة عليها لا يكون بالمعنى المعرف بالتعريف المذكور بل كان منشأ الاشكال لهذا الموضع على الشيخ
انه جعل ما ذكره المصنف موضع تعريف الحرارة على ما نحكيها واعتبر لفظ الحرارة بازاء معنى شامل
للاقسام المذكورة وكيف يعرف بيان حكمها مع انه لا يوجد في اكثر اقسامها فتامل

كيف

كيف يقتضي سهولة الالتصاق الجسم بغيره هذا التعريف غير مطرد اذ الهواء رطب مع انه لا يلتصق بغيره
ومن ثم حكم الشيخ بان الملاصقة تابع لبعض الاجسام الرطبة الجوهرية لا لكلها فانه قال في فصل
الاستقصاءات من طبيعيات الشفا وتتبع بعض الاجسام الرطبة الجوهرية وهي الملاصقة والملازمة
للماء من جنسه كالماء حتى ان الجمهور يظنون ان الرطوبة حقيقة هذه الكيفية تشاهد وان
الجسم كلما كان ارق كان اقل التصاقا واستمساكا كالماء في كلما كان اغلظ كان اشد واكثر
ملازمة فالماء اللطيف لما اذا غمر فيه الاصبع كان ما يلتصق بالاصبع منه اقل مما يلتصق منه الماء الغليظ
والدهن والعسل فاذن هذه الخاصية ليست لكل ما هو رطب مطلقا والا لكان الهواء رطبا
وادق الرطوبات وشدة لذة الالتصاق بل هذه لازم للكثافة والغلظ اذا اقترنا بالرطوبة
بل معنى الرطوبة سهولة التحدد ... مع سهولة الترك وضعف الامساك كما ان اليابس يلزمه
التاثير على ما مر ... الكل مع مخالفته في قوله   لان الهواء رطب لا المعنى وهذا
الدليل يجب ... فلا ... ونفوذ من الحرارة ... بان ... الهواء حار لا محالة فلو كانت
الحرارة محسوسة لكان حرارة الهواء الساكن محسوسة وكان الهواء محسوسا وكان يجب ان
لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنون ان الهواء الذي بين السماء والارض خلاء فان قيل
جاز ان يبرد ... حرارة الهواء عنه ... فلذلك لا يدرك حرارته بخلاف الرطوبة فانها
لازمة لها قطعا فلو كانت محسوسة لوجب ان يحس بها دائما اجاب ... انا ... الحرارة على الهواء
صار الهواء باردا او فاترا والبرودة والفتور ايضا محسوسان ... الاحساس بهما كانت
ونعود المحذور ... فالجواب ان يمكن ... عدم الاحساس برطوبة الهواء المذكور لعله
ان شرط الاحساس هو ... على القوة اللامسة كما ان اخفاء ... حرارته
ايضا لذلك لا يحس به ... من الحرارة والبرودة عنده ...
لا يدرك ذلك اصلا   وقد قال ابن سينا قد صرح الشيخ في فصل الاستقصاءات بان الرطوبة
من الملموسات الاولى حيث قال والكيفيات الملموسة الاولى هي هذه الاربعة ثم في اثناء ايراد الشكوك
استدل على ان ما الرطوبة غير محسوسة بما نقل الشيخ عن الامام ههنا ... ثم قال
ان قولنا ان الرطوبة سهولة ... الترك هو على سبيل التجوز فان الشكل السهل والضعف
امكان ان يكون من الضاف ولكن يجب ان يعلم ان الرطب هو الذي لا مانع في طباعه البتة من
قبول الشكل ولا انحصار لا اتصال ... القاسر ... التي لها ان

البها مالشكل الذي لم ان تتشكل بالطبع بروالبارد هو الذي في طباعه مانع الا ان في طباعه
امكان قبول ذلك عند تكلف حسم القاسر اياه فيكون نسبة الرطوبة من هذا الوجه وحيث
هو هكذا الى اليبوسة اما من نسبة الامر العدمي الى الامر الوجودي فيكون الاحساس بالرطوبة
ليس الا ان لا يرى مانع ومقاوم باليبوسة ان يرى مانع ومقاوم هذا كلامه ونعم منه ان
الرطوبة ليست من الملموسات الاولية وليس وجه التوفيق بينها ما ذكره الشيخ من ان اراد بالرطوبة
المحسوسة البلة لانه في فصل الاستقصات قبل التصريح بان الرطوبة من الملموسات الاول قال
ان الرطوبة قد يقال البلة وقد يقال الكيفية وكلامنا في رطوبة الكيفية بل يصح اشارة اليه
في قاطيغورياس الشفاء من ان الرطوبة بالمعنى المذكور غير محسوس لكن يلزمه كيفية محسوسة
بذلك المعنى الذكور عليها وهي الرطوبة بالحقيقة فانه قال حسنه واما الرطوبة واليبوسة
والصلابة واللين فهي لدها نظر فانها اما ان يكون حيثها هي انها استكمال استعداد في
ان سهو حتشكل بسهولة او في ان لا سمر ولا يتشكل او يكون امرا احد وهو في نفسه صور
محصور يلزمه هذه الكيفية ويكون انما يحس من جهة الامر الاخر حتى يكون هذه الكيفية
دليلا على ذلك الوجود الاخر ثم مرتبا نه طويل ان الاول غير محسوسة بالذات وقال
فان المعنى الذي يحس بذاته ان كان لابد من معنى يحس بذاته هو غير ذلك الاستعداد
وان كان يقارنه ويكون غير نفس حركة الانحصار عن الانحصار فان اخذت هذه
والاخر من باب الحركة لا من باب الكيف والثاني من جنس الكيفيات التي في الكميات او الكيفيات
الانفعالية والذي يقع في هذا الملمس من الحس العنيف واليبوسة هو ما يحس منها والذي
يقع في الهيات الاخر اعني باب القوة واللاقوة ما هو لا يحس منها وهما متلازمان وبالجملة
ذهب الشيخ الى ان الرطوبة بالمعنى المذكور غير محسوس الذات ويلزمه المحسوس بالذات هي
الرطوبة بالحقيقة فلا تنافي بين كلاميه والظاهر ان المطهار اراد بالكيفية المقتضية لسهولة
الشكل ذلك الامر المحسوس ولذلك عده من الكيفيات المحسوسة مل الكيفيات
الملموسة الثقل والخفة قد اختلفوا في الثقل والخفة فذهب قوم الى انهما من مقولة الكم ورد
الشيخ في منطق الشفاء ذهب قوم اخرى الى انهما من مقولة الكيف ثم افترق الفرقة الثانية
فقال بعضهم انهما من باب القوة واللاقوة ومال اليه الشيخ لكنه اشترط دخولهما في هذا الباب
بان يكون القوى الفعلية داخلة فيه وقال الاخرون انهما من باب الانفعاليات والانفعالات

وقد اخرجها الشيخ عن هذا الباب في حصر الكيفيات على الوجه الذي ذكره وصرح في الطبيعيات
بانهما من المحسوسات الواسطة كالشكل وقد عرفت مما نقلنا عنه في المشرقية والملخص انهما داخل
في هذا الباب هو المحسوس بلا واسطة وعدم التصريح بانه من الملموسات من هذا الباب فجعلها
في الكيفيات الاربع المذكورة مشروح جماعة غيره وكان ذكرها في الباب المذكور بواسطة
انهما من جملة بواقي الملموسات التي اشار اليها بقوله والبواقي منها الخ اي كيفية وبحث
اذ للخفة مقتضية لحركة ما هي فيه الى حيث يصل الجهة العلو فانها هي الجهة الحقيقية التي يصح ان تكون
مقصدا للخفيف المتحرك بالطبع لا مقعر الفلك لا يقتضي طبعا ان يصل الجهة الفوق غاية الامر ان يكون
الا فلاك مانعة عن وصولها اليها فتقتضيه قال الشيخ في طبيعيات الشفاء الخفيف المطلق هو الذي
في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز وتقتضي طبعه ان يقف بالطبع حركته فوق الاجسام
كلها هذا كلامه وهو صريح فيما ذكرناه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط الخ ان المراد بالمحيط هو الفلك المحدد للجهة التي تحت كرويته لا فلك القمر
وح يسقط ما اورده صاحب العين على ذلك فان الثقيل الاضافي على هذا التقدير تقطع من
جهة العلو الى محدبة الارض لولم يمنعه مانع والخفيف الاضافي يقطع من المركز الى مقعر النار لولم
النار طافية على الاجسام كلها لولم يمنعه مانع ولا خفاء في ان كل واحد منهما اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط وان فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها ح يتحرك
بطبعها الى ان تماس محدبها مقعر الهواء بعينه فان الثقيل وان كان اضافيا لا يتحرك بطبعه من
المركز الى المحيط اصلا فاذا خلى الثقيل الاضافي وطبعه فلو كان مركز العالم وح فا
على الثقيل المطلق وطبعه لسبب الثقيل الاضافي لانه احق بالمركز ويلزم من ذلك طفو الثقيل الاضافي
على الثقيل المطلق كما حققه الشيخ ان المضاف يطفو على المطلق والحاصل الى الثقيل مطلقا
يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لا يتعين عليه ان الثقيل المضاف لما يطلب المركز بالطبع
كان حيزه الطبيعي عند المركز كما ان حيز الثقيل المطلق عنده فلا يكون الماء فوق الارض
في حيزه الطبيعي ويكون لو وصل الى المركز حيز يكون فوقه والخفيف المضاف لما يطلب المحيط بالطبع
كان حيزه الطبيعي هناك كما ان حيز الخفيف المطلق هناك فلا يكون الهواء الواقع تحت
النار في حيزه الطبيعي ويكون لو وصل الى المحيط حين يكون تحتها مع وجود الارض تحت النار
فوقها بالقسر مع وجود النار تحت الهواء تحتها كذلك ولا يساعد المرام ذلك فان لم يتم.



حقيقة بل بالمجاورة فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية فيه بحث اذ المتحرك بالعرض كالمحمول
في الصندوق ينتقل من بلد الى بلد آخر وكيف لا يقوم به الحركة بل حركة محسوسة نعم قد يكون اشتغاله
في الاثر المعتبر المنتفى على ما ستقف عليه بانه واما الميل المنتقى لحركته فالظاهر انه في المجاور لا فيه بخلاف
الحركة الذاتية فان الميل الذي يقتضيها في المتحرك فتامل واعلم ان الميل وان كان ثابتا من مبدأ الحركة
الى منتهاها لكن يختلف بالنسبة في الحركة الطبيعية والحركة القسرية اختلافا اشد عجيبا فله
ثبات من وجه وتغير وتجدد من وجه ولذلك صلح لان يصير بواسطة التغير علة الثابت على
ما اشار اليه المصنف بقوله وباعتباره — فان الميل اذا كان احدهما ذاتيا والآخر عرضيا
لا يمتنع اجتماعهما وفيه بحث اذ ليس في المتحرك بالعرض مثل كالراكب للسفينة حركة بل مجاور فلا يلزم انه
يجتمع فيه ميلان ولا يحتاج نفيه الميل الذاتي — السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر غاية
م اذ لو تخلف عنه الاثر لم يكن السبب قريبا فان السبب اذا وجد وتخلف عنه المعلول فلا محالة يتوقف
المعلول على امر آخر وذلك الامر يكون بينه وبين المعلول فلا يكون السبب حينئذ قريبا الا ترى انه على شرط
كان مع ذلك الشرط قريبا لا له ونحو وكذا الوقوف على ارتفاع مانع كان حال ارتفاعه قريبا لا قبله
اقول المبدأين الذاتيين يجوز ان يكون شيئا واحدا من القاسر هذا انما يرد لو ورد صاحب القيل بقوله
لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا للحركة
الى جهتين ان يكون ذلك مقتضى ذات المتحرك وهو ممنوع م اذ الظاهر انه اراد انه يلزم ان يكون
في ذات المتحرك اقتضاء الحركة الى جهتين مختلفتين في حال واحدة سواء كان ذلك الاقتضاء حاصلا
في الذات من خارج او لا فان ذلك بين الفساد اذ المدافعة الى جهة ضد المدافعة الى مقابلها
انما هو الميل الى جهة الجاذب فيه بحث اذ الميل هو المعاونة المحسوسة وقد اعترف بانتفاء الجاذب في
في الحلقة المذكورة فيكون فيها ميلا الى جهة الجاذب وذلك ان يقول فصل كل واحد من الطالب
في الحلقة المفروضة تتغير طبيعتها لا تتحرك الحلقة الى جهة الجاذب فان القاسر يغير طبيعة المقسور
لان يحدث ميلا ومحركا في المقسور الى جهة يقتضيها القسر كالحجر الصاعد فاذا لم يكن مانع
من ذلك يحدث طبيعة المقسور بالتغير ميلا ومحركا في الجسم المقسور وان كان مانع كما في الحلقة
المذكورة فان تغيير الجاذب بالاخر المساوي للجاذب بالاول كالقوة تغيير طبيعة الحلقة تحركها
الى خلاف جهة تقتضيها قسر الجاذب بالاول فيتعارض التغيران ح ولا يحدث طبيعة الحلقة بالتغيير
ميلا ومحركا فيها فتامل — كاعتماد الثقيل في جهة الثقل الى فيه بحث لان اعتماد الثقيل

في

